

К.М. ОЛЬХОВИКОВ

**МЕТАФИЗИКА И ПРАВЫ:
ОБРАЗЫ МОРАЛЬНОЙ
АНТРОПОЛОГИИ**



Екатеринбург 2001

УДК 130.2
ББК Ю – 216
О 56

Ольховиков К.М. Метафизика и нравы: Образы моральной антропологии. Екатеринбург; 2001. 103 с.

Монография посвящена проблемам оснований и перспектив моральной антропологии. Современная метафизика имеет в своих основаниях традиционные и нетрадиционные смыслы. Последние очевидным образом укоренены в социальном опыте XX века. Традиционные теории общественных нравов, восходящие к платонизму, критически восполняются антропологическими проектами, завершенность которых может быть решающим образом зависима от ресурса нравственной философии.

Книга адресуется специалистам в области общественных наук, аспирантам и преподавателям, специализирующимся в сферах антропологии, культурологии, социальной философии, теоретической социологии.

Научный редактор: доктор философских наук, профессор
В.И. Копалов.

Рецензенты:

кафедра философии и культурологии Уральского государственного университета путей сообщения (зав. кафедрой, доктор философских наук, профессор Ю.Н. Тундыков,); доктор философских наук, профессор В.И. Плотников.

ISBN 5-8050-0097-0

© Уральский государственный
профессионально-педагогический
университет, 2001

© Ольховиков К.М. , 2001

**Министерство образования Российской Федерации
Уральский государственный профессионально-
педагогический университет
Институт социологии и экономики**

К.М. ОЛЬХОВИКОВ

**МЕТАФИЗИКА И ПРАВЫ:
ОБРАЗЫ МОРАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ**

**Екатеринбург
2001**

ВВЕДЕНИЕ

Если бы человеческая природа была такой, какой необразованные люди до сих пор ее представляют, ситуация была бы действительно безнадежной.

Бертран Рассел

Оправдание – главное субъектное условие культурной традиции, ее критики и присвоения, ее перехода в перспективу. Предлагаемая вниманию читателя небольшая книга («мини-монография») представляет собой продолжение работы «Нравственное оправдание метафизики: Россия и Запад» Екатеринбург: Банк культурной информации, 2000 и призвана пополнить методологический ресурс, необходимый для позитивных построений моральной антропологии. Именно моральная антропология, воспринимающая продуктивные модели жизненного мира человека в рациональных и либеральных учениях с учетом содержательных аргументов нравственной философии, предстает конструктивной схемой неклассической метафизики XXI века. Так возникают разные образы запечатления схематики оправдания человека.

Книга состоит из двух глав: первой – **«МЕТАФИЛОСОФСКИЕ ПОЛОЖЕНИЯ»** и второй – **«СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА»**. Выбор столь кратких названий предполагает их восприятие в контексте главной темы, вынесенной в название работы в целом, а также требует кратких вводных пояснений в плане структурного разбиения глав на параграфы.

Глава первая тяготеет к общетеоретическим метафизическим постановкам вопросов и развертыванию содержания возможных ответов.

Нельзя признать тривиальной идею тождества нравственных и логических оснований метафизики, поскольку в этом тождестве располагаются границы человеческой свободы. Такова ключевая идея, вдохновляющая большинство философских версий антропологии. И этот вопрос обозначен кратким проговариванием в § 1

«Нравственные основания метафизики», не предполагающим достаточную исчерпанность подобной трактовки – здесь возникает образ инвариантного вхождения в тему.

Нет никакой возможности рассматривать основания и перспективы философских суждений как всегда рядоположенные. Логическая аргументация метафизики всегда предполагает смысловую многоуровневость, и лишь учитывая ее в разговоре о метафизической потребности человека, можно оставаться в рамках корректности. Об этом § 2 **«Основные смысловые уровни обоснования жизненной позиции»**.

Необходимо признать существование разных типов оправдания – по стилю, способам, жанрам, и, разумеется, содержанию. Специфика метафизического познания обязывает своего апологета к прояснению практической жизненной позиции, существующей ситуации мыслящего человека. Такова судьба создателей философского морализма. § 3 **«Нравственное оправдание как основной контекст философской аргументации»** кратко проясняет основные формальные условия взаимосвязи метафизики и морализма.

Метафизические границы моральной антропологии – не произвольная конструкция в духе постмодерна. Ключевые вопросы и альтернативные положения неклассического метафизического морализма непосредственно представлены в параметрах сопоставимости новейшей аналитической философии и русской нравственной философии. Схематика этого сопоставления и ее краткое иллюстративное применение – в § 4 **«Метафизика здравого смысла и моральная философия»**.

Значение опыта русской нравственной философии для построения моральной антропологии кратко рассмотрено в § 5 **«Религия и нравы: образы человека»**.

Глава вторая содержит поворот к междисциплинарным положениям метафизической редукции культуры в контексте общих принципиальных особенностей социальной теории.

Безусловная необходимость преодоления этноцентризма, тесно переплетенного с традиционными версиями метафизики, делает актуальным рассмотрение социокультурной поливариантности творческого воображения. Социология мышления начинает продвигать свои исследовательские горизонты в сферу неклассической

метафизики нравов. Об этом – § 1 «Социокультурные образцы творческого воображения».

Предваряя некоторые принципиальные трудности, потенциально возникающие вслед за морально-антропологическим поворотом, § 2 «Философские теории нравов и метафизика социального акта» намечает социально-теоретические и междисциплинарные основания будущей полемики. Здесь имется в виду не проблема демаркации социальной метафизики и социальной теории – это вчерашний и отчасти сегодняшний день, а прежде всего интегративный ресурс социологической точки зрения как жизненной позиции особого типа.

Генетическая связь социологизма и позитивизма очевидны для современного исследователя философии культуры (постоянно перекликающейся с нравоцентризмом традиционной метафизики). Молчаливое предположение о ясности логики социально-теоретических построений на фоне неклассической метафизики достаточно обманчиво. Некоторые принципиальные характеристики и спецификации социально-теоретического моделирования культуры обозначены в § 3 «Логические особенности социокультурной аргументации неклассической метафизики».

Любое приготовление осмысленно при условии ясного представления о цели или о ключевых ее параметрах, пускай и не всех. Предложенный в «Нравственном оправдании метафизики: Россия и Запад» набор схематических принципов позитивной моральной философской антропологии уточнен, скорректирован и дополнен в направлении «от общего к особенному» в § 4 «Позитивная эмпирическая программа моральной антропологии».

В заключении подводятся итоги предыдущих разделов книги и высказывается идея дальнейшей разработки метафизического антиретроспективизма, с которым в первую очередь связана возможная переоценка перспектив моральной философской антропологии.

Следует заметить, что текст предлагаемой вниманию читателя книги отличается сухостью и схематичностью построений. Этот стиль выбран неслучайно. Именно так представляется возможным наиболее отчетливое проговаривание авторской позиции, авторских построений, по возможности не следующих в русле цитирований и переносов, так широко применимых в постмодернистских ориентациях и стратегиях текста. Время современности, а значит и ресурс

традиции не исчерпаны. И если сегодня нельзя писать метафизические тексты, как это делали во времена Канта, то хотя бы уподобление и попытку приближения к этому официально забытому, но активно применяемому на начальном этапе написания работ стилю -- оправдают, я полагаю, и крайние выразители постмодерна.

Выражение благодарности. Жизнь и судьба любого автора не вмещаются в рамки метафизического текста, но именно они делают возможным его появление. Эта книга увидела свет благодаря помощи и участию доктора философских наук, профессора, заслуженного деятеля науки Российской Федерации Гарольда Ефимовича Зборовского.

Глава первая.
МЕТАФИЛОСОФСКИЕ ПОЛОЖЕНИЯ

§ 1. Нравственные основания метафизики

Фактическая незавершенность современных антропологических программ, своего рода экзистенциальный тупик, порождает поиск нравственных оправданий сложившегося в европейской культуре образа рационального человека. Этот поиск связан с расширением самого смысла рациональности. Метафизическое умозрение сегодня воспринимается не только как единство логики и онтологии, но и как постижение бытия через призму человеческого существования. А осмысление цельности человеческой жизни связано с прояснением этоса, нравственной интенции личности.

Познание человека, его внутренней склонности традиционно скрывалось в тени философского вопрошания истины. Морализм стоял ниже рассудительности, и, начиная с Сократа, этос не обладал добродетелью вне логоса. Европейская традиция философской мысли, вплоть до наших дней, имеет одним из своих существенных аспектов стремление к рефлексии нравственных основ умозрения. Интеллектуализм начинается с внутренней тяги к оправданию истины перед жизненным миром человека.

Платон и Кант определяют традицию нравственного самосознания и обоснования необходимости метафизики, оставляя открытым вопрос ее достаточного нравственного оправдания, ее общечеловеческой перспективы. Ф. Ницше настаивал: «Со времен Платона философия находится под властью морали»¹. Возможное критическое преодоление платонического нравоцентризма, восходящего к теории общественных нравов в «Государстве», принципиально обозначено в кантианстве.

Диалог, теория общественных нравов, символ Пещеры, идеальное государство, концепция Эроса схватывают мифологему метафизики. Поворот к субъекту, критика практического разума, ме-

¹ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М. 1994. С.183

тафизика нравов, незавершенность прагматической антропологии и философии истории на фоне развала этико-эстетизма просветителей – выражают протест против мифологемы метафизики, предвосхищают дихотомии разочарованного сознания. Свершенность традиции заставляет вопрошать о возможности содержательно нравственного философствования. Нравственный критицизм абсолютизирует формальную устойчивость субъектного мироотношения (А. Шопенгауэр), развивая на этом фоне постклассическую жизненную установку иррационализма, которая до сих пор воспринимается как органическая частность современной неклассической экзистенциальности, на которую опирается и постмодерн. Сегодня становится ясной востребованность русской нравственной философии. Историко-философский контекст, в котором мышление подписывается под современной культурой, лишен цельности, поскольку игнорируются ключевые фигуры русской мыслительной традиции. Оригинальное нравственное обоснование религиозной веры существенно значимо для общечеловеческой перспективы европейской метафизики.

Раскрывая основания (понятийные и образные средства) метафизики, сверхчувственной картины мира и человека, необходимо эксплицировать взаимосвязь образов и перспектив человека с нравственными основаниями метафизики (этическими ценностями и теориями нравов).

Нравственное оправдание метафизики имеет два аспекта: 1) реконструкция морализма в качестве традиционного основания и перспективы самосознания личности, 2) переосмысление метафизического языка через постижение человеческого бытия, этоса преобразования жизненного мира человека. ***Метафизика все больше предстает как восприятие тотальности бытия через призму человеческого существования.***

Нравственная жизнь народов имеет разную напряженность в истории культуры. Также неоднобразна история нравственного оправдания метафизики. Два обстоятельства определяют ситуацию данного исследования:

- 1) необходимость уточнения нравственного статуса метафизики на фоне послекантовской этики, берущей мораль почти исключительно в качестве идеализированного объекта,

- 2) провозглашаемое возрождение русской философии и потребность в осмыслении ее нравственного статуса в контексте классического и неклассического самосознания личности.

Исторически и логически адекватная оценка нравственной философии России в качестве метафизической реконструкции и переосмысления западного секуляризма на совершенно иной социокультурной почве (В.В. Зеньковский¹) также составляет необходимым условием постижения цельности и вариативного многообразия перспектив моральной антропологии.

Наиболее строгим представляется требование учитывать смысловую многоуровневость метафизического связывания философствующего субъекта и нравственности. Выявление антропологического смысла нравственного оправдания метафизики не только занимает свое специфическое место среди метафилософских исследований, но и позволяет отчетливее очертить границы самой сферы метафилософии, адекватные человеку.

Что касается других жанров обращения к тематическому исследовательскому набору «нравы – человек – метафизика», то здесь логично ограничиться краткими характеристиками, близкими к неформальной рубрикации существующих текстов.

Огромный пласт литературы, связанной с изучением нравов в контексте философской идеи общества, образован работами, опирающимися на толкование и развитие идей Э. Дюркгейма и М. Вебера, К. Маркса и З. Фрейда.

Этическая реконструкция нетривиальных и неожиданных для повседневного мышления оснований морали достигнута в трудах отечественных авторов советского периода: С.А. Анисимовым, Р.Г. Апресяном, Л.М. Архангельским, О.Г. Дробницким, А.А. Гусейновым, А.П. Скрипником, А.И. Титаренко и др.

Целый ряд конструктивных характеристик и образов, связанных с теоретической реконструкцией нравов, повседневных практик и ориентаций, обнаружен в рамках отечественной социологии и философии культуры (Ю.Р. Вишневский, Б.А. Грушин, В.Е. Кемеров, Л.Н. Коган, В.Т. Шапко и др.). Следует заметить, что и в рамках «чистой», «базисной» (общей) социологии также присутствует философическое содержание, связанное с объяснением и моделированием социального мира личности и общностей (образа жизни, со-

¹ Зеньковский В.В. История русской философии в 4-х т. Л.: М П “Эго”, 1991.

циального пространства и времени), в трудах отечественных авторов (Г.Е. Зборовский, Г.П. Орлов, М.Н. Руткевич, Ж.Т. Тощенко, С.С. Фролов, В.А. Ядов и др.).

Отношение философского сознания к общественным нравам в рамках и в контексте историко-философской реконструкции антропологических программ, в том числе и на материале русской мысли, рассматривается в трудах Л.А. Беляевой, Б.Т. Григорьяна, В.И. Копалова, В.Б. Куликова, К.Н. Любутина, Л.А. Мясниковой, А.В. Перцева, М.М. Шитикова и др.

Ключевые фигуры, находящиеся в контексте этой книги, рассмотрены в работе «Нравственной оправдание метафизики: Россия и Запад», это А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, М. Хайдеггер, К. Поппер, Н. Хомский, Р. Рорти, Дж. Агасси в качестве представителей нравственного критицизма Запада, и В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, В.В. Розанов, А.Ф. Лосев, Н.О. Лосский, С.Л. Франк, представляющие тенденцию нравственного обоснования русской религиозной философии.

Особое значение для понимания общей смысловой направленности исследования имеет концепция истории русской философии в контексте западного секуляризма, разработанная В.В. Зеньковским. Совмещая «стандартную» структуру западных метафизических систем с оригинальной стилистикой русских мыслителей, эта концепция позволяет критически дополнять картину философского диалога России и Запада, в том числе и в жанре авторских избирательных обобщений.

Перспектива нравственного оправдания философии в виде моральной философской антропологии, ведущей к синтезу двух принципиальных программ: (1) философской антропологии, объединяющей все виды познания и деятельности в их отнесенности к человеку и (2) нравственной философии, открывающей основы миропонимания в непосредственности типичных, повседневных сознаний (нравов) завершает диалогический цикл нравственной философии как общеевропейской.

Таким образом возникает целый ряд внутренне связанных целей морально-антропологического проекта: а) показать нравственное оправдание метафизики через смысловое (смысложизненное) отношение человека к собственной внутренней склонности (нраву, этосу); б) опираясь на различие морализма и этики в платонизме и кантианстве, показать их поляризацию в нравственной «антропо-

дище»; в) поставить вопрос о нравственной перспективе метафизики в предлагаемой программе моральной антропологии (в ее исходных схематических констатациях, собирательно выражающих нравственный инвариант метафизики). Замысел этого ряда целей – ***показать нравственное оправдание метафизики в качестве инварианта целостно понятой истории философского антропологии европейской культуры.***

Этот замысел определяет следующие задачи:

- рассмотреть нравственное оправдание как основное контекстуальное выражение специфики философского познания и аргументации;
- проанализировать понятие нравственной философии и показать ее образы, т.е. особенные социокультурные типы и модели интеллектуального самосознания;
- установить связь нравственного критицизма и антропологии с морализмом и теориями общественных нравов, сведя это к структурированию историко-философского контекста этических оценок тоталитаризма;
- учитывая специфические способы отношения русской религиозной философии к западному секуляризму, раскрыть его контекстуальное восполнение и своеобразное завершение в перспективе углубления и преодоления платонизма, как и его чувственно ослабленной (формальной) кантианской версии;
- оценить перспективу построения моральной философской антропологии посредством сопоставления новейших антропологических программ с прагматическими императивами современности.

Антропологические устремления философии XX века имеют свои основания в непреодолённости нравственного критицизма постклассической философии XIX века. Именно содержательная зависимость сюжетов неклассического метафизического мышления от философии жизни, марксизма, позитивизма составляет основную причину экзистенциальной незавершимости антропологических программ. Секулярное непреображение нрава сопрягается с метафизической аргументацией, структурно производной от теодицеи. Своеобразие русской нравственной философии серебряного века в том, что она по целому ряду классических и неклассических пара-

метров зеркальна западному инварианту метафизики, существенно сходясь с ним в платонических корнях умопознания.

Тема «философия и нравственность» имеет следующие уровни смысла, концентрически охватывающие общность оснований разных типов метафизического мышления:

- 1) включенность философского мировоззрения в социальный институт нравственности (социальное функционирование нравственных оснований метафизики);
- 2) философский этический кодекс, теоретическая реконструкция морали (гносеологическое функционирование нравственных оснований метафизики);
- 3) отношение философского сознания к общественным нравам, их критика, теоретическое моделирование, попытки практических преобразований, включая антропологические программы (социокультурное и социетальное функционирование нравственных оснований метафизики).

Мы будем рассматривать тему на этом последнем, наиболее широком по логической семантике уровне, а, значит, «нравы» будут для нас ключевой категорией.

Нравственное познание связано, по преимуществу, с философскими теориями общественных нравов, которые фактически лежат в основе метафизических картин мира и могут рассматриваться независимо от этической традиции, которая представляет собой сущностное постижение морали и сводится к построению ее идеализированной модели. Нравственное оправдание философии – универсальный мировоззренческий вопрос интересубъективных оснований метафизики, отличный от частного вопроса о статусе этики в качестве философской дисциплины, поскольку, будучи таковой, она есть лишь частное применение метафизических принципов. Различая основные типы нравственного познания как типы жизненных установок метафизического исследования, мы продвигаемся к синтезу историко-философской типологии и междисциплинарных социально-теоретических построений. Ключевое сопоставление – платонизм и кантианство в качестве типов нравственного обоснования, присущих общеевропейской метафизике.

Анализ отношений метафизики и нравов опирается на разработанную ранее («Нравственное оправдание метафизики: Россия и Запад») нравственную концепцию истории метафизики. Последняя оставляет императив антропологического углубления концепции

взаимовлияний платонизма и кантианства в современном философском морализме, требование конкретизации перспектив моральной философской антропологии. Дальнейший разговор об образах моральной антропологии отталкивается от следующих тезисов:

1. Мышление и нрав (внутренняя склонность субъекта) составляют единую основу метафизического умознания. Философствование всегда оказывается содержательными вариациями, оправдывающими эту метафизическую установку сознания.

2. Критика общественных нравов – неизбежный этап формирования метафизического этоса. Нравы – содержательный оппонент, представляющий социально значимое единство действительности, отталкиваясь от которого, личность мыслит системно, но не очевидно с точки зрения здравого смысла.

3. Антропологизм – экстремальное выражение метафизического нрава, противостоящее его публичной (как правило, религиозной или сакральной) устойчивости, которая воспринимается как «фальшивая» оправданность мышления.

4. Секуляризм – результат преобразования практических нравственных установок христианской религии, способ реконструкции всегда деградирующих публичных нравов посредством просвещения с позиций этико-эстетического вкуса (своеобразного аналога рассудка). Прогресс в борьбе с предрассудками – парадигма общественных нравов как «платонизм наоборот».

5. Тоталитаризм и его этические оценки сохраняют основные «платонические» пороки и предрассудки секулярного антропологизма, связанные с отождествлением публичной толпы с «материалом» истории, государственного строительства. На этом фоне становится исключительно значимым нравственное обоснование философии как личностного дела русскими религиозными мыслителями конца XIX – начала XX вв.

6. Рационально – эмпирическая основа европейской метафизической традиции, в единстве со своим иррационально – экзистенциально – прагматическим противопотоком, подводит метафизическое мышление к своеобразному итогу «осевого периода», исчерпав отвлеченные оправдания человека в рамках платонизма. Ложные диалектические парадоксы (неустранимость противоречия сущего и должного в морали, инвариантность свободы в качестве основы нравственных девиаций и др.), выведенные из этического рационализма Сократа, должны быть заменены позитивным аналитическим

прочтением содержательных парадоксов и антиномий, выражающих основу и замысел нравственной философии.

7. Поскольку нравственное философствование и представляет собой живую основу и способ проявления метафизической потребности человека в истории европейской культуры (органически включающей в себя в качестве особого контрагента и субъекта внутрисанного диалога культуру русскую), становится неизбежной переоценка всех ключевых значимых идей и системных построений «осевого периода» в программе моральной философской антропологии.

Практическая ценность дальнейшего исследования вытекает из того, что предлагаемый в нем взгляд на природу и перспективы философии существенно расширяет проблемное поле целого ряда общекультурных образовательных дисциплин. Прежде всего это относится к курсам истории философии, общей и социальной философии, общей социологии, этики и культурологии, социальной антропологии.

§ 2. Основные смысловые уровни обоснования жизненной позиции

Начальный и конечный пункт проявления жизненной позиции – общение с другими людьми, встреча собственной внутренней склонности со склонностями и характерами других людей, собственного нрава – с общественными нравами. Диалектика, диалогичность общения безусловно содержат в себе тайну превращения внешней ситуации во внутренний произвол субъекта. Общение как таковое бросает вызов статусу индивида, его генетическим основаниям (элементарной социальности), требует обоснования внутренней установки мышления и поведения. Общность и общество (Ф. Теннис), реальная коллективность (К. Маркс), неравенство как принцип культуры (Ф. Ницше) позволяют говорить о жизни человека как о кризисе личности в процессе вхождения человека в мир людей. Постигание и критика реальной нравственности создают феноменологию повседневности, которая неразрывно связана с метафизическим умозрением и во многом определяет его значимость для культуры и общества. Метафизика – нравственная необходимость современности, потребность в ней сформирована традицией

и посттрадиционной критикой морализма. Сравнение разных словарных определений близких по корневому значению терминов «морализирование», «морализм», «моральные науки», позволяет в каждом из них выявить тот или иной аспект интуитивного образа морализма, содержащегося в метафизической аргументации – разве что «моралистика» понимается проще, как литературное воплощение морализма. В контексте социального призвания литературы, моралистика также чревата фундаментальными, метафизическими коннотациями. В. Распутин видит в самом названии «моралиста» трагическое, страдальческое столкновение с массовой свободой современных нравов. Он не приемлет «какую-нибудь укрепляющую метафизику из новых материалов взамен тому, что сегодня зовется традицией»¹. Ибо, «Все крупное, глубокое, талантливое в литературе любого периода по своему нравственному выбору было неизбежно консервативным и относилось к морали как к собственной чести»². Интересно, что русский писатель видит общечеловеческую ценность морализма через сопоставление традиций американского Юга и дореволюционной России.

Обращение к специфическому взгляду на метафизику как нравственную апологию умозрения, существенно связавшую Россию и Запад в диалоге мыслительных традиций, требует сопоставления религиозной русской философии серебряного века и секулярной западной постклассической и неклассической философии, поскольку именно здесь нравственная полемика и антропологические оправдания смысла жизни получают наибольшее напряжение. Сопоставление этих типов с католицизмом увело бы наше исследование в область исторического богословия, сделало бы необходимым и неизбежным рассмотрение предшествующих сюжетов средневековья. Слава Богу, Платон и Кант не нуждаются в дополнительных алиби по поводу неучастия в святоотеческой традиции. А использование Платона в католических трудах – вопрос хотя и интересный для светской истории философии, но находящийся на периферии ее нравственных обоснований. Тезис М. Вебера о роли протестантской этики в росте современных социальных институтов, альтернативных католической церкви, с одной стороны, и почти полная неразвитость канонического права в православии, с другой

¹ Распутин В. В поисках берега // Литературная газета, 2000, № 19-20.

² Там же

стороны, достаточно определяют социально-хронологическое несовпадение нравственной философии России и Запада с метафизикой католицизма. Любопытен пример недавнего исследования современной идеи гражданского общества, где метафизика католицизма, наряду с построениями досократиков, рассматривается в качестве предыстории кальвинистских и секулярных (как восточных, так и западных) ценностных аргументаций личности и ее отношения к миру и социальному окружению¹. Проблема общественной моральности тесно связывает в себе философское и повседневное ощущение культурных реалий. Вопрос «Что такое нравы?» провоцирует изменчивые вариации вопроса «Что такое философия?». Нравы в ценностном и языковом отношении предшествуют рефлексии, а она, в свою очередь, выявляет нравы как особенное. Обращение к универсальным ценностям и выработка языка морального размышления изобличают нравственные особенности человеческой ситуации.

Метафизика стремится построить картину бытия, усовершенствовав логические принципы через призму осмысления человеческой жизни, фактически осваивает мир и мышление всегда через человеческую интенцию, внутреннюю склонность, нрав. *Метафизика* – это оправдание определенной модели нрава, лежащей в основе всякого развитого учения. *Метафизика не может быть признана в качестве исключительно технического термина*, вызванного традицией философских текстов Аристотеля. Она также не может быть определена через противопоставление гегельянско-марксистскому диалектическому мышлению. Общеупотребительная тенденция в целом ряде европейских языков трактовать метафизику как системный раздел философии и одновременно спекулятивную философию в целом не только не проясняет вопроса об отношении философии и метафизики, но скорее приглашает к разговору о родовой склонности человека к абстрактным рассуждениям.

Наиболее явно постулировал независимость философии от метафизики О. Шпенглер, утверждавший возможность понимания философии помимо метафизических тонкостей ее технического, профессионального, терминологического воплощения. Философия сводится к тематическому единству мышления и духа эпохи, поче-

¹ Seligman A. The Idea of Civil Society. N.Y., Free Press, 1994, 241 p.

му и существует множество философий, не связанных друг с другом содержательно, но сравнимых с точки зрения морфологических стадий развития. Шпенглер предполагает структурную сравнимость философских процессов в общем знаменателе однообразно понятого рождения и умирания тем. Это своеобразная метафизика философского процесса, частное применение метафизики исторического процесса культуры в целом. Стадии этого процесса исчерпываются социальными действиями и установлениями (институтами), приводящими изначально живую органичность культуры к мертвой структуре цивилизации.

Представляется продуктивным признание метафизики в качестве *интерфилософского формального построения*. Метафизика как внутренний принцип определения философии, произрастающей в окружающих культурных формах, не выражает внутреннего тематического содержания мысли, но инвариант и схему их заимствования. Глубинное основание метафизики – вопрос «Откуда и как возникают философские темы?»).

Актуальна задача *преодоления радикального противопоставления философии и метафизики*. Важно при этом не оставаться в сфере случайного употребления терминов, смешивающего разные смысловые уровни употребления. Это не праздный схоластический вопрос, но существенный раздел философии как исследования отношений человека и мира. «Непонятность» философии для здравого смысла должна быть рассмотрена в качестве недостатка метафизической рефлексии в историко-философских построениях. Реальное многообразие философских тем свидетельствует не о внутреннем техническом кризисе метафизики, но о несовпадении историко-философского понимания метафизики с действительными способами реализации *метафизической потребности человека*. Последняя представляет собой очевидную *инвективу здравого смысла* и развивается из вменяемого самосознания посредством попыток постижения явлений, выходящих за предметные границы здравого смысла.

Философия – сфера культуры с «размытыми» границами. Ее очевидные параметры: 1) принадлежность к «внутреннему», неосознаемому аспекту культуры, 2) представленность в виде рафинированного, особенного уровня культуры. Эта «размытость» приобретает устойчивость благодаря интеллектуалам, интеллигентам, творчески мыслящим индивидам, социальный статус которых выражает процесс разделения труда. *Философия – сфера символической дея-*

тельности, преимущественно языковой, связанной с индивидуальным просвещением мифов родового сознания.

Представляется продуктивной задача преодоления неосознанности нравов, «ускользающей» из области обоснования метафизических принципов в академических концепциях философского процесса. Разумеется, метафизика не говорит только о нравах, но всегда фактически участвует в социокультурном нравоведении, иногда «прорываясь» в философских теориях общественных нравов. Подобно тому, как философский вопрос не может не содержать в себе логическую проблему, в соответствии с концепцией идеального языка Л. Витгенштейна.

Философствование может быть безнравственным, находиться «по ту сторону добра и зла», включать в себя любые интенции и оставаться нейтральным. Но *метафизика*, этот опредмеченный инвариант, предзаданный набор способов формального структурирования философии, *нуждается в нравственном оправдании*. Метафизическая точка зрения выражает непонимание повседневного мира, сократический агностицизм. Метафизика – пространство интеллектуальной реконструкции нрава. Псевдометафизика – намеренное растворение нрава в системе. Метафизический инвариант выражает описание условий гибели и сохранения этоса умозрения.

Нравственность – это социальный институт, мораль в ее явленности. Мораль общечеловечна, нравственности воплощаются в целостных образах жизни. Метафизика реконструирует в своих принципах нравственную сопричастность людей в виде идеализированного объекта. И надо сказать, что этот объект не во всех отношениях тождествен идеализированной морали, отличаясь от нее прежде всего *универсальной интерсубъективностью*, т.е. отнесенностью не только к сущности человеческих поступков и отношений (изолированной метафизической самости), но и к диалогическому общению с миром в целом. И лишь системные сдвиги в обществе приводят метафизические идеализации к явным переоценкам идеализированной морали. Яркий случай проекта переоценки всех ценностей Ницше не идет, в этом смысле, против метафизической традиции, но подтверждает ее значимость и способность к критическим переходам на поиск новых парадигм нрава. Судьба обыкновенного человека все больше воспринимается в качестве достаточного ориентира общественной жизни. М. Оссовская замечает: «Личностные образцы долго не привлекали внимания, скры-

ваясь за неадекватной терминологией. Они присутствовали в спорах о природе человека, которые были обычно спорами о том, каким должен быть человек, но имели видимость рассуждений о фактах. Они скрыто содержались в концепциях психического здоровья, ибо представление о человеке нормальном и психически здоровом зависело от личностного образца того, у кого это представление сложилось. Они неявно присутствовали в представлениях о настоящем счастье, которое должно было быть уделом лишь тех, кто следовал определенному личностному образцу. Конкретные образцы имели в виду и те, кто считал определенные межчеловеческие конфликты не только допустимыми, но и желательными. Перечень прав человека зависел от того, каким хотели его воспитать»¹.

Исторически смыслообразующая фигура Сократа определяет контуры и границы этого *первого, непосредственно-коммуникативного уровня обоснования жизненной позиции*. Экстремальное выражение аргументации интеллектуализма в повседневном общении последовательно возвращается к *этическому рационализму*. Сократический диалог – это вечная открытость и незавершенность теоретической аргументации, которая принципиально противоположна догматизму, созерцающему готовый результат в виде собственного мнения. Истина есть нечто демоническое, сопричастующее искренней беседе, взаимная измеримость нравов собеседников. Поражение индивидуальных притязаний на положительные качества свободы и рассудительности заставляют саму смерть воспринимать не как трагедию и повод для страха, а как медленный уход со сцены, где уже состоялась битва с нравственной порчей. Л. Винничук так характеризует соотношение текучести публичного общения и претензии интеллектуализма на стабильность: «Ценность устойчивых, неизменных положительных черт характера признавалась всегда. Но были и такие ценности, взгляды на которые менялись и не могли не меняться, что было связано с целым рядом перемен в политических, социальных и экономических условиях жизни. Одновременно менялся также, идеал политически активного гражданина, политического деятеля. И здесь на арену воспитания и образования выходили философы»².

¹ Оссовская М. Рыцарь и буржуа: исследования по истории морали. М., 1987. С.32-33

² Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима. М., 1988. С.199

Нравы как изначальная собирательность многих сознаний в публичной жизни и диалоге всегда падают в своих нормативных притязаниях до массовидных констатаций, тиражирующих частности, которые всегда неустойчивы и заведомо неподлинны, всегда искажают приближенность к истине, выраженной в этосе мудреца. Диалектика Гераклита – Гегеля и парадоксальные образы народных пословиц вполне совпадают в общем иррациональном знаменателе философии жизни. Элитарный вариант последней, выраженный в даосизме, позволяет говорить о победе слабости над силой, недеяния над действием и т.д. В нраве (этосе сознательной установки поведения и речи) и нравах (массовидных стереотипных оценках и регуляторах мотивов и ожиданий, как и вытекающих из них поступков и символических жестов) всегда проступает *диалектика частного и публичного*. Основатель европейской традиции философской литературы Платон видит в частном не собрание, а неподлинное размножение и искажающее копирование Прекрасно – Истинного. Мыслитель собирает свои телесные и душевные силы, порывая с частными нравами и утверждая их публичную реформу во имя целостности общественного организма. Исцеление души философа возможно лишь через управление свободными условиями государства и разумное устройство воспроизводства лучших и в телесном отношении. Таким образом, публичное выше частного в нравственном стремлении индивидуальности. Но своим следующим шагом философ публикует страстное стремление к прекрасной истине в виде законов и распоряжений, ограничивающих частную жизнь граждан, многообразие и взаимовлияние их частных нравов. Следовательно, нравы чужды целостности органичной социальности, разрушительны в своем качественном статусе неподлинной тотальности и могут быть определены как инстинктивные поиски деградации. Нравы ищут новых чувственных впечатлений во внешнем мире, что ведет к отпадению от истины и от индивидуальности.

К. Поппер в своей критике Платона, в отличие от вышесказанного, выявляет те социальные публичные механизмы, которые способствуют становлению тоталитаризма на основе массовидных и антиинтеллектуальных нравов. Стало быть, нравы трактуются как публичное условие репрезентации доминирования абстрактного объекта – государственной власти, перерастающей в тоталитаризм через вмешательство в частные попытки граждан к самостоятельному мышлению. Феноменология нравственной жизни вповь сво-

дится к общению, фактически понимаемому публично. Итак, занимая сходную позицию в оппонировании общественным нравам как таковым, Платон и Поппер совершенно по-разному трактуют соотношение публичного и частного интересов. Платон предполагает право на публичность лишь исходя из подчинения частного интереса философской цензуре. Поппер предлагает сознательный отказ от фетиша публичности в пользу многообразия частных склонностей и предположений.

Следует заметить, что обыденное, массовидное толкование нравов как характерных привычек не столь уж и бесплодно, что подтверждается опытом публицистики. Интуитивная ясность лежит в основе самого явления нравов. Теоретическое обращение к нравам требует социологической точки зрения: «видеть общее в особенном, видеть странное в знакомом, испытывать интерес к жизни общества»¹.

Следуя рутине повседневной жизни, мы способствуем воспроизводству социальных институтов, которые возникли помимо наших усилий и выходят за границы повседневного и настоящего. «Большая часть знаний об условностях, определяющих наши действия, не только контекстуальна, но и обоснована практически для данного случая [ad hoc] по своему характеру. Не каждый сможет выразить в необходимых словах, что такое “чек” или “счет”. Все мы знаем (в современных обществах) что такое деньги, в том смысле, что выполняем каждодневные денежные операции. Но, как свидетельствуют экономисты, дать ясное определение денег – более, чем проблематично»². Конкретность нравственной ситуации контекстуальна и обоснована практически для данного случая, но всегда имеет свои корни за рамками повседневности и настоящего.

Избыточная, с точки зрения обыденности, значимость нравов тесно связана с метафизическим восприятием времени. Время как мера мира (цикл дня и ночи) и как социокультурный стандарт (календари) постижимо лишь в противоположении вечности, которая для гетевского Фауста была ничем иным, как остановленным мгновением. Связь вечности и мгновения ярко выражена в неоплатонизме, где бесконечно большое и бесконечно малое мистически совпадают в индивидуальном опыте как единое, которое нельзя постиг-

¹ Macionis J. Sociology. N.J., 1987, P. 26-27

² Giddens. A. Social Theory and Modern Sociology. Camb. U.P., P. 7

нуть рассудком: «Единое есть все и ничто, ибо начало всего не есть все, но все – его»¹.

Радикальное переосмысление сократической проблемы соотношения *внутреннего и внешнего аспектов общения* происходит в Новом Завете. Богочеловеческое воплощение предполагает расширенное до универсализма толкование нравственных норм декалога, раскрывающее диалектику оценки и самооценки в категориях суждения и покаяния. В частных недостатках, ошибках, преступлениях других людей нужно видеть не повод для их осуждения в качестве особенных воплощений греховности, но принимать их за исходный вызов собственной нравственной самооценке и за повод для борьбы с собственными отклонениями. Корень греховности – в негодных намерениях, непоследовательно ищущих внешнего изменения ситуации. Искушения, обольщения, прелести – все это результаты недостаточной самостоятельности и последовательности со-знания, со-вести, со-общительности с другими людьми в их нравственной подлинности (отнюдь не приукрашенной посредством абстрагирования). Вместе с тем, абсолютная релятивизация человеческих посясторонних, мирских устремлений противоположна апатии стойков, становится неизбежностью пристрастного служения Богу, но не человекам (и прежде всего – через отбрасывание всяческого лицемерия в исполнении заповеди любви к ближнему).

Платон со своей теорией общественных нравов вошел в ключевые моменты христианской диалектики внутренней и внешней склонности человека, его *общительности и уединения*. Поппер вынес из евангелической этики радикальное осуждение социального мифотворчества на почве нравов. Жизненная драма Платона предопределила переход христианской цивилизации к секуляризму, а Поппер создает секулярный аналог христианской одержимости высшими нравственными ценностями. И между этими крайними позициями скрывается не истина, а проблема. Слава Богу, религия отделена от государства в современных цивилизованных обществах. Но это не решение, а начало проблем духовности и нравственности будущего человечества.

Общение не представляет само по себе высшей ценности, но задает универсальное условие всяких ценности и понятия в качестве абстрактных объектов – отпечатков нрава. Наряду с соотноше-

¹ Антология мировой философии в 4-х т. Т. 1. Ч. 1. С.549

нием публичного и частного, внутреннего и внешнего, общение не-сет в себе тягу к одиночеству – уединение. Возвышение до экзистенции заставляет нрав постоянно искать различия подлинности и неподлинности. Эти разные аспекты диалектики общения приводят и к предметному расхождению основных социокультурных функций умозрения, отпечатываясь в разной образной стилистике, воплощающей нрав в качестве центра тяжести жизненной установки.

Публичное и частное – предмет постоянного сопоставления в социально-институциональном анализе процесса стереотипизации беспредпосылочного творческого умозрения в метафизическом нраве. Публичный контекст философствования всегда возвращает его к повседневному служению. «Нормальное» общество подавляет инакомыслие и метафизик – всегда диссидент. Но сами эти устойчивые социальные системы возникают благодаря основополагающим идеям и ценностям, которые пришли «ниоткуда». Оригинальное творческое воображение, изменяющее радикально наличную картину мира, превращается в другую картину мира благодаря стереотипизации повседневного мышления и поведения.

Внутреннее и внешнее – главный мировоззренческий контекст религиозного рассмотрения человека и самого существа веры через отнесенность к абсолюту, независимо от того, избирается ли путь медитации или путь покаянной молитвы. Вопрос о границах частного умозрения не только выражает основоположения метафизики, но и возлагает на нее ответственность за оправдание мира человеком.

Подлинное и неподлинное имеет, несомненно, корни в азиатской мысли и христианской теодицее, но поворачивает этос мыслящей личности в сторону радикализации установки на социально-институциональный анализ общения. Таким образом, все нравственные вопросы становятся исключительно внутренними, а все вопросы веры – подлежащими лишь псевдорациональным решениям, по причине неустранимой фрагментарности частного.

Платонизм, определяющий принципиальные границы социального философствования, содержит также определенную антропологическую трактовку нравственности. Природа человека двойственна и неизбежно воплощает диалектику деградации и распада целого. Вместе с тем антропологический плюрализм нравов – неподлинное копирование сущностной игры Единого с Космосом в

гармонии целого. Неподлинность и искажение гармоничности бытия на уровне частных существований – подчиненный момент и несущественный противопоток внутри космического цикла. Однако именно в облике нравов он запечатлевает образы деградации человеческого рода. Чрезвычайная убогость и незначительность человеческих привычек, исчерпывающих себя через подражание, лишь подчеркивает трагедию гибели государственного целого, неизбежно возрождаемого вновь из сверхчеловеческого изъятия цикла гармонии. Космос неумолим в своем возрождении совершенного государственного тела, но оказывается лишь массивной печатью, подтверждающей окончательный приговор нравственной порчи, окончательного диагноза человеческой природы. Удаляясь от изначального собирания, люди распадаются в хаотичности неподлинных внешних выражений нравов, но «овнешнение» в данном случае лишь подтверждает контуры цикла.

Эротическое искание истины в платонизме – отнюдь не постановка вопроса о смысле жизни. Космизм радикально безличен. Гармоничность человека предполагает постоянный внутренний возврат к подлинности впечатлений, говорящих о приближении души к ее вечному обиталищу, в противоположность к берущему из нее силы бренному телу. Но сама возможность возврата предопределена неизбежностью внешнего отпадения от Единого. Пластика движения может быть эстетически утонченной, полностью восходящей «по вертикали» и рискующей сорваться, но получить снова шанс возврата на путь спасения, а может быть и телесно вожделеющей, «горизонтальной», отбрасывающей душу на периферию циклизма с его дурной бесконечностью повторения одного и того же.

Традиционалистская парадигма, заложенная теорией общественных нравов Платона, остается непреодоленной в христианстве, а значит, и в современной неклассической философии, остающейся в тени нравственного критицизма постклассической метафизической установки. Все вопросы общения решены, но на фоне вечного рабства миру. *Преодоление платонизма предполагает возврат к сократическому диалогу*, к его развитию с учетом христианских открытий личности (внутренний духовный человек) и истории (грекопадение – богочеловечество – апокалипсис). Радикализация философии как таковой, с учетом ее иррациональных жизненных корней, в *экзистенциализме* обозначает метафизический кризис

связанный с поиском, постановкой и попытками решения вопроса *смысла жизни*. Необходим поворот от безличного и бесчеловечного космоса к самому существу человеческой личности — ее нраву.

История европейской философии немыслима без разбросанных и неизбежных фазисов возврата антропологизма к сократической диалектике общения. Позитивный образ этой диалектики, отраженной в зеркале платонизма, угадывается в ряде сюжетов европейской светской философии. Это гуманизм Возрождения, кантианство, русская нравственная философия, интеллектуальная критика тоталитаризма в XX в. Но все эти начинания разделяли одну метафизическую схему, приводившую к констатации бессмысленности жизни в целом и жизни человека самих по себе, вне точки зрения предполагаемого Абсолюта, вне «вертикали», «центра», прочерченных платонизмом. А это точка утраты сократического оптимизма перед лицом бесконечности познания и самопознания.

Аристотелевское отбрасывание бессмертия души в качестве растительной, животной, умоподобной форм не оставляет вечной умопостигаемой сущности ничего, кроме ритуальной устойчивости здравого смысла. Моральная формула, утратившая нравственное чувство, подразумевается уже в платонизме. Но платонизм в целом сохраняет художественную образность, а аристотелизм ее трагически утрачивает. Гуманистическая яркая чувственность обретает мир вещей либо в границах аристотелического язычества, либо в дурной бесконечности человеческой природы, ненасытной в нравственных начинаниях. Любой художественный образ и смысл вещи исходят из человека и раскрывают вещь в отношении человека, но сам он не находит себе места в этом чувственно преображенном восприятии мира вещей. Его природа велика, но неопределенна, безмерна, что подразумевает ее несамодостаточность.

Кантовское разделение нравственных и эстетических ценностей, по справедливому замечанию Ницше, представляет собой чувственно ослабленный платонизм. Истинный мир нельзя созерцать, но его можно только мыслить. Понятие исключает представление и не может быть результатом воспоминания. Нравственно порядочный человек прежде всего вменяем, и в последнюю очередь — благодаря эстетической чувственности, предполагающей памятьливость созерцаемых впечатлений. Критический распад просветительского вкуса в качестве чувственного аналога разума, лишенного предрассудков, выворачивается наизнанку в гегелевском принципе: «Разум

правит миром». Гегелевская систематика совершает иллюзорный синтез абстрактного права и моральности в нравственности, реабилитирующей нравы в качестве «привычек свободы». Вместе с тем происходит процесс дальнейшего, по сравнению с Кантом, предметного сужения метафизической картины мира, обращающейся эхом, неподлинными откликами аргументации умозрения, самой диспозиции интеллектуального нрава. Гегель рассматривает лишь внешнюю диалектику нрава и умозрения. Мышление в качестве стихии Разума не нуждается в игре этих ограниченных субъективностей.

Теоретическая реконструкция нравов – основа и источник европейской метафизики и всякое нравственно значимое, антропологически осмысленное ее построение, включая нравственный критицизм постклассической философии, производно от этого почвеннического инварианта мышления.

Нравы – особенный уровень общественного сознания, представляющий собой ментальное целое импульсивного фона повседневности. В основе этого целого лежат *намерения, восприятия, действия, причинения* – структурные элементы нравов. В качестве интенциональных состояний, нравы не сводятся к выражаемому значению и не включают отношение индивида к способу выражения. Вместе с тем, цельность нравов связана с их запечатлением в социальных типах и образцах индивида и к ним нельзя применить требование замкнутости языка описания «внутри круга интенциональных понятий»¹. *Метафизика*, или *единство логики и онтологии*, выражающее лингвистическую объективацию умозрительной склонности и ее неизбежные прагматические, социальные притязания на критическое рассмотрение действительности, составляет *сущностное ядро философии*. Схема всегда утрачивает критичность первоначального восприятия мира, данного в ситуации общения, а, значит, конкретные *философские учения*, авторские метафизические построения и способы их аргументации через теоретизирование нравов, представляют собой лишь отпечатки философского процесса, частные и *нравственно укорененные проекции антропологического инварианта рефлексивного «Я»*, *угадываемого в картине мира*. Попытки скоординировать эти разные отпечатки и проекции в рамках единого историко-философского циклизма всегда обраща-

¹ Searle J. Intentionality. Cambridge University Press, 1983, P. 79

ваются переписыванием полемики предшественников в русле нравственного оправдания собственной версии метафизики. Наивное применение диалектики к истории философии раскрывает лишь внешнее формальное совпадение разных жизненных установок, этосов, периодически снимаемое в системах. Действительно же неизменен тот способ, которым становится философское учение, восходя от собственного нрава, данного в ситуации общения, к метафизике социума и культурной проповеди. К самой философии, существующей в непрерывном аргументировании разных составляющих метафизического инварианта, необходимо перефразировать мысль Л. Витгенштейна о существовании мира: «Удивительно не то, какова философия, удивительно, что она есть» («удивительно не то, каков мир, а то, что он вообще существует»). При этом, неклассическое «удивление» сохраняет лишь общие родовые признаки с «удивлением» Аристотеля, призванным оправдать переход от диалога к монологическому по форме рациональному обоснованию.

Предельная фсномонологическая конкретность в описании причин, вызывающих к жизни развитие философского учения, требует философской последовательности – дополнения метафизики антропологического мироведения метафизикой нравов, с необходимым последующим переходом к моральной философской антропологии.

Следует учитывать целый ряд особенностей связывания *нравов и общения*:

1) Общественные нравы представляют собой условие всякого общения, причем фактически уже даны как интересубъективность. Коммуникация лабиальна по отношению к любому социальному институту, но не предполагает какой-либо из них в качестве необходимого и достаточного условия собственного возникновения, а, напротив, видит в них собственное порождение. Нравы – исходная среда становления социального института нравственности, который, таким образом, неустраним из любого другого социального института.

2) Нравы нерядоположены общению и не выражаются в нем, не запечатлевают в структурах и социально-ролевых статусах собственную овнешненность, предметность. Необходимое и достаточное структурирование не имеет непосредственного отношения к ценностям, нормам, стандартам культуры в целом. Структура нрава

исчерпывається диспозицією індивіда, «сміщенням» центра тяжести суб'єктивного інтереса, свідельствующого во зовнішній комунікації о внутрішній схильності, приводящій к породженню установки свідання в образі життєвонної позиції.

3) Однак, інтерсуб'єктивність нравів непосредственно структурована в общенні. Общеніє несеє в себе ідеальне стремленіє к взаємодоповненню суб'єктів, в контексте і вопреки реальному культурному нерівності індівідів. Специфіка компенсаторного общенія так ілі іначе зв'язана со структурованієм конкретного, як правило, нетипичного «життєвого» содержанія, вовлекающого в себе суб'єкта. Об этом свідельствует і убедительное ісследование В.І. Гладышева¹. Структурованіє нравів відрізняється більшим внутрішнім формалізмом і вираженим безрізличчям к зовнішній унікальності, виявляя всюду тягу к типичному. Нрави як такі «не озайочені» компенсацією учасникам общенія.

Метафізическая диспозиція в своем принципіальном существе витекает из экстремизма нрава, провоцирующого драму свідання данной личности. Філософская аргументация іменно по этой причине і довольно часто становится преодолением метафізики, растворением собственного нрава в диалоге і диалектике.

Диалектический поток в качестве модели миропониманія, с его емпірическими інтуїціями, провозглашающими історические «скачки» і необратимые повороти і мистические повторы в развитии, противопозан метафізическому нраву в его стремлении прояснить собственную основу. Іменно «состоявшаяся», «выпавшая в осадок» диалектической логики, схематики «содержательных» законов і принципів, рефлексія становится полностью неметафізической, поскольку от нее окончательно скрыта тайна собственной умозрительной схильності. Диалектическое совпадение противоположностей – не только вывернутый наизнанку антинізм чистого рассудка ілі переіначенные апорії наивного созерцанія, не порывающого со здоровым смыслом, это еще і своеобразная реализация ресурса міфомышленія, в частности, принципа медиации. Неразличіє бытія і небытія в качестве ключевого допущенія в идее становления делает излишними все другие фак-

¹ Гладышев В.І. Компенсаторное общеніє: соціально-філософський аналіз. Екатеринбург: Банк культурной інформації, 1999. – 292 с.

тические основания, адресованные умознению. Всякая антропологическая реконструкция метафизических притязаний становится иллюзорно аргументированной – в качестве особенных феноменологических расшифровок всеведущего Духа.

Рациональная интуиция, предшествующая критике умознения, существенно расширяет свои онтологические претензии в диалектике, поскольку претендует на выражение сокровенной природы разума. Однако это не отменяет критики, а отодвигает ее «на завтра» посредством «зеркальной» переоценки, посредством приравнивания антиномизма к творчеству. Диалектика сохраняет в качестве неустрашимого (фактически, «своего бессознательного») вопрошание и тягу к метафизической рефлексии индивидуальной склонности. Таким образом, оживляющие смыслы сознания, структурирование личностной диспозиции не являются откровениями, извлекаемыми из субъекта посредством диалектической логики, но выражают «общеметафизическую» ситуацию несовпадения каждой конкретной человеческой индивидуальности с общественными нравами и культурой, данной через интересубъективность. Всякий метафизический нрав, обнаруживающий себя в антропологизме европейской культуры, некритическим образом вырастает из платонизма. Причем, это относится также и к конкурирующим версиям метафизики, включая аристотелизм, кантианство, ницшеанство, поскольку они всегда оказываются либо чувственно ослабленным платонизмом, либо его «перевернутым» отображением (и то, и другое, как правило, фрагментарно).

Экзистенциализм, в качестве одного из последних усилий метафизически рефлексивного философствования объединяет радикальную критику умознения с попыткой схематического оправдания мира вещей; его позитивная программа *исчерпывается вызовом антропологизма из диалектического потока*. Попытка схематического оправдания нрава, метафизического этоса в качестве основания жизненного мира, учитывая суровую апофатику смысла жизни, открывает перспективу моральной философской антропологии. Сущность человека может приобретать предельную «вертикальную» напряженность не покидая территорию самости, которая таким образом оказывается совершенно свободной от антиномии чувств и разума. *Экзистенция – предел метафизического углубления в схематику некритического платонизма*. Философия человеческого существования не затрагивает иррациональных ос-

нов европейского нравоцентризма, вполне оскандаливая и опрокидывая его внешние предметные оправдания. Во всяком случае, трудно найти противоречие между этой констатацией и основными результатами экзистенциальной философии, обобщенно выраженными в исследовании О. Больнова¹, как и трудно найти основания для более оптимистических ожиданий, иногда связываемых с экзистенциальной проблематикой в антропологии. Больнов также ставит вопрос о необходимости преодоления границ, обозначенных экзистенциальным философским движением, во внутренних основаниях культуры. Значит, нашу идею схематической перспективы моральной философской антропологии можно рассматривать в качестве одной из попыток приведения этого движения мысли к симптоматике современного платонизма, дающей более широкий взгляд на существо метафизического этоса в рамках европейской культурной традиции.

Остановимся на некоторых структурных особенностях экзистенциальной схематики Больнова. Наиболее значимы, в контексте преодоления платонизма, *прерывистость* (дискретность) существующего мыслителя (экзистенциального философствования), устранение бессмысленной противоположности *внутреннего и внешнего* в рассмотрении человеческого существования в целом, *временность и историчность* как удаление от азиатского отождествления вечности и бытия с одновременным отказом от завершающих устремлений личностного опыта к христианской мистике (с удержанием христианского пути спасения лишь узкими вратами).

Жизненная позиция, в рамках этой схематики, не существует в качестве постоянно действующей установки сознания, она проявляется эпизодически, время от времени вопрошая о собственном преображении, как и о преображении собственных основ. Преображение остается при этом метафизической невозможностью, поскольку порождает опасность забвения собственного нрава в структурировании картины мира, к фактическому переходу от экзистенции к наивному мышлению. «Скандал разума» оберегает метафизический этос от подмены публичными нравами. Мир в качестве ближайшей предметной упорядоченности еще предполагает дальнейшее преодоление собственного несовершенства, которое, однако, всегда оборачивается поражением личности перед лицом

¹ Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма. С.-Пб. 1999

превосходящих социальных сил и бессознательных оснований культуры, перед публичными установлениями и собственными мифами. Столкновение с миром всегда оборачивается утратой самого себя для мира, но не в мире, с его профанностью здравого смысла. Метафизическая интуиция не связана в своем результате критериями обыденной удачи. «Мир ловил меня, но не поймал»¹.

Когда экзистенциализм и феноменология параллельно утверждают неизменность внешнего бытия, нетронутость неподлинного бытия и наивной установки сознания самим присутствием спонтанно-смысловой жизни личности, они тем самым утверждают предел и главную границу неклассической метафизики. Отрицая неподлинный этос, данный в систематическом локусе метафизического вопрошания, они дают последний шанс онтологическому структурированию, избегая при этом аналитических рассечений нрава, укорененного в платонизме. А между тем, *нрав не представляет сам по себе что-либо существенное* – он не имеет подобного шанса, поскольку в самой его интерсубъективной обусловленности отсутствует автономия. Само изменение «точки отсчета» в картине мира, связанное с поворотом к субъекту в критическом пересмотре метафизической традиции, еще не доводится в постклассическом и неклассическом философствовании до соответствия требованию логической завершенности. Не преодолено космоцентрическое обоснование антропологизма, сопряженное всегда с подчинением образа человеческой индивидуальности нравоцентризму. А в нравоцентричном противопоставлении знания и мнений толпы всегда удерживается власть рационально-эмпирической антиномии.

Бессубъектное философствование постмодерна лишь случайным образом свидетельствует о свершенности истории философии. Это эстетическая догадка о демистифицированности моральной самости в контексте нрава как основания субъективности, оспаривающего примат интерсубъективности через критику публичных нравов. Предыстория этой возможности – в различении морали и социального института нравственности, доходящим до критического противопоставления нравственного и эстетического. Грамματοлогическая установка Ж. Дерриды на освобождение мышления от категорий истории философии подтверждает формальную пустоту любого историко-философского схематизма, но тем же и оправды-

¹.Сковорода Г.С. Соч. в 2-х т., Т. 1. М., 1973. С.412

вает субъективные интерпретации и прочтения, играющие в перемены текста и контекста с интерсубъективностью. Установка на преодоление оппозиций и дихотомических разделений в самих основах мироотношения заставляет предполагать в новом механическом плюрализме картины мира также и образ культуры как сокровенной перспективы человеческого рода, иначе собирающего бесконечные личности. Путь от преображенных нравов к этосам позволяет видеть в постмодерне лишь частный случай приближения к моральной антропологии.

Невозможно перечислить все *причины незавершенности антропологических программ* в философии XX в., но совершенно точно можно указать на непоследовательный субъективизм европейского мышления, образно выраженный в *сократическом демонизме нрава*. Человеческое в качестве человеческого (непреображенного) – ген метафизической незавершаемости в целом, где циклизм Платона дает не больше, чем иллюзию освобождения. Пограничность существования человека, к тому же на фоне глобальной проблематичности родового выживания, превращает демонизм нрава в главного оппонента цивилизации. Демонизм также исключает спокойную умозрительность метафизической реконструкции нрава в качестве только природного, где человек приравнивается исключительно к самому себе. Тавтологичность сократического гена нравственного самопознания предопределяет невозможность только интеллектуального рассмотрения нрава. *Метафизический этос – всегда пустая раковина умозрительной эволюции нрава*. Последний рубеж наивного монизма природного и социального обнаруживает себя не только в мифотворчестве. Психологические и психиатрические предрассудки современной личности, обнажившей собственную субъективность, но избегающей ее признания в качестве элементарной склонности, не имеющей культурного смысла, активно просачиваются в сферу метафизического дискурса. Вместе с тем, молчаливо признается, что социальные нормы и институты не могут быть какими угодно, они произвольны в смысле связанности исходным структурированием нрава.

Сущностный радикализм экзистенциальной философии приводит к констатации безысходности человеческих стремлений. Гиперактивность вопрошания возможных контекстов подписи под историко-философской традицией лишь эстетически подтверждает это самоотрицание нравственной самости. Нравственное обоснова-

ние религии в русской философии всеединства приходит к парадоксальному сопряжению бесконечности личности и социально-теократических ожиданий (упований). Помимо общей ограниченности западного экзистенциализма и русской нравственной философии, корнящихся в по-разному исполненном секуляризме, их также сближает онтологическая неукорененность мистической установки самосознания. *Конечность существования и нравственная бесконечность личности эквивалентны метафизически.* Постмодерн находит в этом парадоксе метафизического принцип неподлинности метафизического субъекта, в истории философии – историю его симуляции.

Временность и историчность не уравнивают иррациональной субъективности европейского рационализма, напротив, отрывают человека «от себя», создают прабраз классической диалектики самоотчуждения творческой сущности человека, фейербаховский тупик антропологизма, выражающего романтическое несогласие с анархизмом. По словам М. Штирнера, Л. Фейербах призывает святое семейство со всем своим скарбом переселиться на постоянное место жительства в душе человека. Стычка абсолютно наивной веры с абсолютно хладнокровным цинизмом. Технологическая экспансия в азиатскую кудьтуру, обладающую большим запасом прочности по части имитации, сочетается с прагматическими заимствованиями экзотики ритуализма и стереотипизации уклада жизни за пределами западного мира. Плюрализм кросс-культурных коммуникаций, пересаженный «внутрь» жизненного мира, выросшего из механической моральной самости Сократа – демонизма этоса, придают западной метафизике статус либеральной иллюзии, невидимой цели, осуществляющей в себе общечеловеческий идеал.

Вместе с тем мистификация метафизического нрава, остающегося бесструктурным целым, совершенно не в ладах с христианской мистикой. Секулярные аналоги, производные от пантеистических констатаций гуманизма, слишком болезненны своими последствиями в виде дурной бесконечности человеческой природы. Разного рода гражданско-просветительские ограничения не снимают утраты человеком собственной моральной самости, но ставят философию на службу идеологической конверсии метафизических принципов, укорененных в интеллектуализме этоса. *Тоталитаризм логически заполняет ниши бюрократического опустошения нравственного присутствия человека в мире, оставленные секуляризмом.*

Итак, *возврат метафизики к философским теориям общественных нравов означает также возврат метафизики к себе*, причем с неперменным личностным преобразованием интеллектуального этоса. Это единственная перспектива последовательной метафизики, ее схематическая траектория к прояснению всякой рефлексии, которая может быть содержательно и терминологически расшифрована в разных выражениях и программах, но по существу, всегда будет вращаться вокруг обозначенной нами точки разрыва – нрава, этоса – в понимании субъективности и ее интересубъективных оснований. Философия – изначально человеческое (по словам Ф. Ницше, «слишком человеческое»), но не социальное и не космическое служение. Бездна внутри человека – зеркальное отражение холодного космоса и механического социума в сократическом демонизме нрава – последний рубеж на пути к нравственной рефлексии.

Второй уровень обоснования жизненной позиции – это вопрошание смысла жизни. В целом смысложизненный цикл образует относительно замкнутую умозрительную сферу в классическом и неклассическом умозрении. Наиболее характерно это выразилось в русской философии серебряного века. Здесь мы находим кульминацию одного из значимых фазисов европейского антропологизма, корни неклассических аспектов метафизической завершенности нрава.

Радикальное отрицание смысла жизни утверждается в качестве аксиомы бессмысленности метафизики в целом. Основная метафизическая коннотация смысла жизни – вопрос «Что есть истина?». Адекватная постановка этого вопроса, в свою очередь, предполагает поворот от «алетейи» (непокрытости в соприсутствии метафизической установки, о которой говорит М. Хайдеггер) к личности. Сопряжение индивида и его вещного окружения вытесняется восприятием вещественности как чего-то поверхностного. Личность разрывает циклизм жизненного мира человека, бытие приобретает статус горизонта, на фоне которого разыгрывается конечное движение, не имеющее исчерпывающего внешнего предопределения, но обладающего предполагаемым смыслом. Религиозная концептуализация греха выявляет ключевые основания повседневной драмы возможного обретения и утраты смысла жизни.

Безусловная экзистенциальная взаимосвязь понятий личности и истории предполагает и их принципиальное несовпадение в ряде сущностных моментов метафизического умозрения. В последнем,

как мы отмечали выше, всегда дано соотношение нрава (этноса) и нравов. Личность неизбежно сталкивается с историей как олицетворением радикального зла. Ответом, так или иначе, становится трагическое переживание внутреннего опыта жизни. Секулярные версии последнего представляют собой просветительское избавление от предрассудков и воспитание рассудка и вкуса. Кантовская дисциплина морального долга формально останавливает дальнейшую секуляризацию и педагогические претензии метафизики. Антропология возможна лишь на совершенно ином уровне приближенности к эмпирическим нравам, где мораль и метафизика «берутся в скобки» прагматических ожиданий.

Историзм так или иначе опирается на платоническую мифологию метафизики, представляющую в образах его теории общественных нравов. Смыслоразнозначная установка мышления «перечеркивает» эту наивную семантику политических устройств и частных характеров. Личность – радикальное несовпадение человеческой жизни с публичной политикой, несовпадение организма с механически-официальным социальным статусом персоны. Личностные ожидания в политике, фактически, всегда выражают усталое недовольство публичной жизнью в целом. Требование очарования от соучастия индивидов во внешних процессах доминирования и подчинения – симптом десимволизации властных отношений, рано или поздно заканчивающийся поиском личности правителя. Ничего, кроме автомата профанной повседневности или, напротив, медиума сакральной иерархии, предположить за личностью правителя невозможно, но именно таким простым набором умозрительных ассоциаций личность, обнаружившая в себе метафизическую склонность, возвышается в собственных глазах.

Ницшевское отождествление первоначального этапа утверждения иллюзии истинного мира с формулой «мудрец (Сократ, Платон) = истина» фиксирует, скорее, закрытость метафизического нрава; его «непрозрачность» в обосновании суждений о вещах и людях. Эта претензия на окончательность – более жесткая и хрупкая, чем закрытое мышление, о котором говорит Поппер. «Грубая мужская идея истинного мира» предвосхищает суицидальную перспективу метафизического нрава, исключает не его внешнюю оправданность, но его притязания на подлинность авторитета в гражданской жизни.

Метафизическая самооценка личности, права в целом ряде отношений совпадает с поэтической, как и противоположна ей. Общее родовое свойство этих креативных диспозиций нрава – достижение такой степени удовлетворения, в результате эскепистских усилий по строительству своего внутреннего мира, какую никогда не сможет доставить внешний мир. Метафизическое изумление и любовная лирика возвышают «нетипичные», завораживающие особенности самой ситуации присутствующего бытия, открывают нраву глубину ценностного сотрясения основ. Но полная и окончательная реабилитация мира допускается лишь при условии романтической веры. Невозможность уйти от мира вообще накладывает особые черты, выражающие обязательство нежизненности, самоотречение нрава от любого очарования истиной или истинным чувством. Поэзия и метафизика совпадают во внешней проекции, удостоверении переживания истины, но глубоко различны в структурировании собственной внутренней диспозиции, этоса, приводящего их к гражданской публичности, в мир.

«Поэтика» Аристотеля оценивает нрав как таковой в поиске радикально новой, по сравнению с платонизмом, проекции метафизического инварианта. *Логос и этос параллельны, структурно сравнимы.* Именно это расхождение с Платоном подтверждает зависимость аристотелизма от метафизики единого и многого, данной в умозрительном Символе Пещеры как нрав (этос) и нравы. Хроника не способна «ухватить» подлинные причины поступков и ситуаций, метафизика (теоретический образ жизни) не предполагает утрату себя по такому незначительному поводу (теория выше и лучше поэзии), поскольку уже несет в себе утверждение выбора наилучшего образа жизни, достойного свободного гражданина. Поэтическая подлинность скорее формирует склонность к распознаванию и запоминанию свершившихся типов социальной драмы, не предполагая в их чередовании какой-либо космической цельности, цикла. Вещи, цели, средства, поступки, отношения пребывают, но наилучшее отношение – «зафиксировать» свой собственный нрав, не утверждая истину, но распознавая ее и отвечая за свои собственные именованья.

Метафизическая проницательность не достоверна сама по себе, но эксплицируется в ритуализме процедур рационального обоснования, предполагающем сравнение аргументов и выведение следствий. Универсальность требований, лежащих в основе софистиче-

ских опровержений, недоказуема, но допускает лишь рефлексивные опровержения. Метафизика самосознания заменяется самоподтверждением логических принципов. Их форма узаконивает текучесть и существование всех сущностей через способ их распознавания в действительности.

Метафизический нрав безличен в своей основе. Мировоззрение, в отличие от историзма, предшествует личности. Созерцательность, иллюзорность, отчужденность от мира вещей и людей компенсируется свободной самодостаточностью индивидуального выбора образа жизни. Основание мировоззрения, связываемое в нашем исследовании с нравом, здесь коренится в безличности жизненного мира, картина которого в любом случае задана через нрав. Внутренняя поведенческая склонность, смысловая диспозиция человеческого существа «нацелены» на экстремальность – субъективность мировоззренческого сюжета, предельное воплощение установки сознания в реальной жизненной позиции. Эти экстремальные возможности и пределы генетически предшествуют в образе наивного восприятия жизни как целого. Нрав стоит в непосредственно внутреннем отношении к мифу, в отличие от нравов, выражающих мифотворчество публично и символически, хотя и на основе мифотворческой энергии.

Миф – предполагаемая цельность становления культуры. Нрав – исходная метафизическая цельность. Они представляют собой сложное переплетение очевидного и неочевидного, зачастую неподлинно выраженное в символах и текстах. Миф и нравы в качестве средств публикации гражданских политических событий, заявляют о собственной очевидности, но это далеко не единственный способ их социокультурной стереотипизации. *Диалектика единого и многого в различении нрава и нравов, мифа и мифов создает циклические парадоксы в вопросах о смысле жизни.*

Когда С. Л. Франк говорит о бессмысленности жизни самой по себе, он очевидно имеет в виду внешние социально-типические выражения и символизации намерений в идеологических установках сознания, в синкретизме мифов и нравов. Но можно ли вообще поставить вопрос о смысле жизни на языке публичных нравов и социальных мифов? Не противоречит ли это интеллектуальному критицизму, с необходимостью отталкивающему от себя радикальное зло, действующее в истории? Насколько подлинна безысходность

личности перед историей вне бессознательной зависимости от теоретизирования нравов?

Поскольку всякая апофатика связана с мистикой, то и «негативное» самосознание безысходности не может дать прояснения собственной структуры метафизического нрава. Субстанциальный дуализм Р. Декарта – это также метафора двойственности человека, увлеченного метафизической реконструкцией картины мира. *Смысл жизни вообще не возникает вне представления о собственном нраве как процессе, преодолевающем принципиальную структурированность картины мира.* Т. Рокмор обращает внимание на фихтеанские корни метафизики человека в марксизме, где практика становится всеобщим и окончательным оправданием рода¹. Болезненный гипноз картезианского сомнения воспроизводится в неподлинной апофатике нигилизма, передающего публичности фиксацию на негативно-критической стадии рассмотрения вопроса о смысле жизни.

Критицизм неустраним в качестве исходной формулы смысложизненной ориентации, но делает невозможным внятное проговаривание самого вопроса, поскольку не задает парадигмы языковой уместности самовыражения личностных основ. Зато возможны будоражающие общественное мнение оценки в духе анархизма. Яркий пример – попытка Н. Хомского переосмыслить парадигму современной лингвистики, опираясь на философию Р. Декарта. Результат – множество продуктивных разнонаправленных начинаний и превращений метафизики субстанциального дуализма в выявлении «глубинных структур» предложений естественного языка. Universal Grammar – очередная вещь-в-себе.

Радикализация смысложизненной проблематики тесно связана с регрессией к нравоцентризму в образе родовой сущности человека. Антропологическая перспектива интеллектуального саморазвития в футуристически-прагматическом контексте превращает временность и историчность в эклектизм соприсутствия радикально несовместимых установок сознания. Философия не содержит представления о родовых проявлениях человеческого существования вне нравственной самооценки умозрения.

Третий уровень обоснования жизненной позиции – постановка вопроса о перспективах человечества в интеллектуальной

¹Rockmore T. Fichte, Marx, and the German Philosophical Tradition. L., 1980

критике профетизма, в критике судьбоносных пророчеств и социальных оракулов.

Вряд ли стоит искать аналогию в диалектической триаде отрицания отрицания (скажем, *общение – смысл жизни – судьба*), однако, сама форма рефлексивного мышления предполагает конечные границы смысла, разбиение на конечные смысловые отрезки дискурсивного возврата к исходному, к этимологическому в ключевых метафорах, образах, символах, категориях, понятиях, корневых выражениях внутренней субъективной склонности.

Антропологические притязания метафизики приобрели свою конкретность лишь благодаря феноменологическому повороту филосоfovования. Все предшествующие программы и принципы антропоцентризма, включая кантовскую прагматическую антропологию, были формулой удаления от метафизической точки зрения, нрава чистого умозрения в область междисциплинарных вероятностных и апостериорных синтетических суждений.

Антропология в качестве интегральной программы предметной реабилитации метафизического познания существенно ретроспективна, возвращается к онтологическим расшифровкам свернутых смысловых формул, полученных в результате феноменологической редукции. Радикализация настоящего, диалектика абсолютности данного мгновения (начиная с неоплатоников) так или иначе приводит к схематизации человеческой природы в индивидуальном / личностном / родовом аспектах. Экзистенция, как наиболее чистый случай нравственного метафизического модернизма, снимает различие не только телесности / рациональности, но и различие «иррациональностей» (эротика, пол, патриотизм, гуманизм).

Таким образом, рефлексия в смысле ретроспективного глобального вопрошания человеческой природы – неоформляемая содержательность, негодный плюрализм метафизического самоприменения, следующий из излишней сухости экзистенциально-феноменологических формул модернизма. Преодолеть ретроспективизм антропологии – значит найти футуристическую схему, синтезирующую метафизику и нрав в их элементарном предметном основании, в структурировании нрава мыслящей личности. *Постмодерн является простым отказом от метафизики в пользу новых мировых реалий, перенасыщенности человечества «меньшинствами».* Моральная антропология, напротив, опирается на футуристи-

ческий индивидуализм, не нацелена на преодоление категорий истории философии, но рассматривает их в качестве формообразующих в постижении человека.

Антропологические данные о вербальных и невербальных средствах коммуникации, разновидностях исторической и этнической регуляции заставляют исследователей говорить об амбивалентности поведенческих стереотипов, «сопрягающих» эмпирические реалии с определенными установками сознания: «Одной своей стороной они коренятся в сфере обыденного сознания, другой – в эмпирически наблюдаемом пласте традиционно-бытовой культуры»¹. Возникает потребность выявления своеобразия метафизики обыденного сознания.

Содержательная и смысловая завершенность философской традиции возможна лишь при условии содержательного метафизического учения о морали и формального, строгого учения о человеке, в противоположность софистике и гуманизму. Просветительская воспитательная установка восприятия человека – это негодный пример антропологической переоценки истории культуры на исключительно методологических основаниях. В известном смысле слова, моральная философская антропология методологически зеркальна просветительскому этико-эстетизму. Сама постановка вопроса о соотношении чувств и разума создает для этоса методологический тупик. Не вкус должен восприниматься как этико-эстетический аналог разума, а напротив, *любая умозрительная (тем более, метафизическая) экспликация разума должна восприниматься как уже основанная на нраве, этой исходной сокровенности и точке откровения человека.*

Нрав амбивалентен, не имеет исключительно «вертикальной» установки на абсолют, хотя и составляет психическую основу сакральности. Нрав также не имеет «горизонтальной» приверженности «низу», хотя и выражает практическую включенность личности, индивида в социокультурные циклы труда / отдыха / праздника, с их стихийной диалектикой жизненного мира, претворяемой в намерениях повседневной установки сознания. Мистика и метафора «разрывают» нрав между верхом и низом. Философская драма – это особый смысложизненный сюжет с личностным опрокидыванием общественных нравов, продолжение которого (при условии крити-

¹ Этнические стереотипы поведения. Ред. Байбурии А.А., М., 1979. С.5

ческого и скрупулезного «принятия», преемства основных метафизических результатов) приводит к переосмыслению человеческой природы.

Весьма продуктивно динамическое понимание нормативности поведения Ю. М. Лотманом, который обращает внимание на подвижность нравственных разграничений, обусловленную их ситуационной интерактивностью: «Норма и ее нарушение не противопоставлены как мертвые данности. Они постоянно переходят друг в друга. Возникают правила для нарушения правил, и аномалии, необходимые для норм. Реальное поведение человека будет колебаться между этими полюсами. При этом различные типы культуры будут диктовать субъективную ориентированность на норму (высоко оценивается «правильное» поведение, жизнь «по обычаю», «как у людей», «по уставу» и пр.) или же ее нарушение (стремление к оригинальности, необычности, чудачеству, юродству, обесцениванию нормы амбивалентным соединением крайностей)»¹. Выбор типа действия и идеального образца человека, осуществляемый всегда при участии нравов, не сводится к моральному выбору, но состоит в «разыгрывании» множества возможностей и исключает окончательное истолкование результата: «Человек в своем поведении реализует не одну какую-нибудь программу действия, а постоянно осуществляет выбор, актуализируя какую-либо одну стратегию из обширного набора возможностей»².

Фактический антропологизм европейской философской традиции и культуры, приводит к тому, что история мышления всегда начинается с переоценки предшествующих рефлексивных построений, а в основе метафизики уже заложена критика морали как предшествующей (а значит – критикуемой) идеализации нрава. *Метафизика – фундаментальное различие морализма и его отсутствия. Фундаментальность самого морализма при этом зачастую игнорируется.* Кантианский метафизический морализм ограничивается сопряжением антиномий чистого разума и категорического императива. Здесь открывается проблемное поле контекстуального метафизического познания человека и причин его существования в терминах прагматических установок интеллектуа-

¹ Лотман. Ю.М. Декабрист в повседневной жизни. (Бытовое поведение как историко-психологическая категория) / Литературное наследие декабристов. Л., 1975. С.26

² Там же. С.27

лизм. Прагматика очерчивает элементарный субъективный статус всякого мышления, прежде приземленных и технических констатаций повседневности. Прагматизм не равен абсолютной стереотипизации социальных действий во имя индивидуального успеха.

Субъективизм не может быть нейтральным – в этом принципиальная недостаточность феноменологии. В свою очередь, нравственная заряженность субъекта (в том числе и в плане его интересующести) не может быть окончательной метафизической констатацией определенных ценностей, но выражает их подвижность, неустойчивость (лабильность) и живучесть одновременно. Метафизика рефлексивна в раскрытии собственной неустойчивости и указывает на позитивный со-присутствующий контекст, на перспективную схему моральной философской антропологии. *Метафизическое обоснование антропологии подводит историко-философские итоги морализма.* З. Фрейд был обречен на возврат к философствованию о человеческой природе, поскольку его изначальный последовательный эмпиризм уже исходил из созерцательности человека как такового: «Намерение – это импульс к действию, уже встретивший одобрение, но выполнение которого отодвинуто до известного момента»¹.

Внутренняя самоидентификация интеллектуализма, его претензия на достоверность плохо выносят столкновение с человеческой природой, поскольку эта природа собирательна и непосредственна одновременно. Здравомыслящая антинаучность суждения на уровне единичного представителя человеческого рода не отменяет его в качестве непременно необходимого выражения перспектив человечества.

Так почему именно метафизика оказывается связующим звеном между нравом и нравами, личностью и родом, будущим и повседневностью? Не является ли подобная претензия возвратом к гегельянско-марксистской схеме философского наукообразования, некритического статуса партийного мировоззрения в качестве «науки наук»? Как раз напротив, именно тема нрава позволяет совместить асциентистскую (термин Д.В. Пивоварова, введен в 1990 году) и конструктивно-предметную направленность метафизической установки. Это позволяет выразить специфику философского знания в качестве особенного, «горизонтально» расположенного со всеми

¹ Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1987. С.257

другими формами субъективности – науки, религии, искусства, но имеющего особые «партикулярные» притязания на совмещение повседневности и будущего в рамках принципиальной (схематичной) целостности, не доступной в других формах знания.

Основные тезисы моральной антропологии направлены на выявление того способа, которым современное философствование и история философии переходят друг в друга. Этот способ также непосредственно связывает нравственные основания и перспективы метафизики в образах повседневности и будущего. Личностное и родовое измерение человека, взятое в аспектах сущности и существования, индивидуальности и приватности, публичного и частного – существенно сходятся в образе будущего, а прояснение этого образа составляет специфическую функцию метафизики в современной культуре.

Философия, на всем протяжении своего существования нуждается в самооправдании – в этом одно из выражений ее исключительности. Вместе с тем это фундаментальное обстоятельство воспринимается на уровне разрозненных аксиом, прерывисто и фрагментарно представленных в истории философии. Что же касается «позитивной» философской и метафизической проблематики, то нрав зачастую отрывается от вопросов оправдания интеллектуализма, а на первый план выходят антитезы истины и объективизма, логики и интуиции, анализа и синтеза, веры и секуляризма и т.д.

Жизненная позиция в качестве специфического предмета метафизики приводит к реальным позитивным результатам лишь при условии ясного и отчетливого теоретического рассмотрения нравственного оправдания в качестве адекватного контекста аргументации в целом – как проблемы логики, науки, философии, религии и культуры в их основаниях и перспективах. Таков круг вопросов следующего параграфа.

§ 3. Нравственное оправдание как основной контекст философской аргументации

Не всякая аргументация является оправданием и не всякая философия нравственна. Однако смысловое поле философствования не может не пересекаться с нравственностью, а любое обоснование стремится предстать в качестве положительной достоверно-

сти, оправдывающей, а не опровергающей собственные способы демонстрации. Как полагал В. С. Соловьев: «Философия подрывает и делает невозможной только темную веру, ленивую и неподвижную»¹. При этом философствование стремится к критической публичности: «Если бы Сократ ограничивался исповеданием своего незнания, он был бы, конечно, самым приятным человеком для охранителей и для софистов»².

Очевидность и неочевидность нравственного облика человека находит своеобразное выражение в очевидности и неочевидности метафизического умозрения. Философствование всегда затрагивает некоторые фундаментальные ценности, но не производит нравственной революции в обществе в целом, оставляет нетронутой наивность обыденного жизненного опыта. Эта полемика умозрительна, хотя и публична, и становится непосредственной и наглядной в вопросе о смысле жизни. Структура нравов и структура этоса совпадают в применении к этой фундаментальной ценности, но различаются в способах и содержании именования. Метафизика – это прежде всего доктрина философствования об именах. Нрав и имя отличимы от предметности бытия лишь взятые вместе. Жизненный мир и бытие на уровне здравого смысла сливаются в образе единого целого – абсолютного посюстороннего источника ценностей, при условии разделения нрава и имени. Бессловесное – библейский статус животного в сравнении с человеком. Существенное различие абстрактных и эмпирических объектов как понятий и представлений следует из различия знания и веры. Вера в качестве конструкта жизненного мира принимает все смыслы как рядоположенные и сравнимые. Философия в качестве метафизики нравственной аргументации исключает все смыслы как неочевидные в силу их производности от внутренней склонности, не связанной сомнением.

Опыта повседневных знаний и изучения наук недостаточно для понимания и определения специфики философии. Здесь также необходимо обращение к мифу и религии, осуществляющим предысторию и историю становления умозрительных ценностей в их радикальном массовом исполнении. Историческая локализация точки отсчета в становлении метафизической традиции связана с культурной революцией в рамках стихийной нравственной регуля-

¹ Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М. 1991, С. 167.

² Там же, С. 178

ции. Это выявление четких моральных норм (команд) и их соединение с предшествующим опытом мифомышления и религиозного сознания. *Мораль как заповеданное обществу необходимое перевернутое сознание, утверждающее сверхприродные основания поведения и жизни*, возникнув в рамках социального института религии, также становится точкой отсчета в истории социального института нравственности.

Философия стоит в парадоксальном отношении к морали и нравственности. Философствование в целом, стремясь к осознанию собственной специфики, относит принципиальное знание о морали и нравственности в рубрику «этика». Вместе с тем, метафизика (в качестве наиболее чистой, инвариантной составляющей всякого философствования) оказывается фактическим теоретизированием нравов и выработкой собственного нрава, этоса мыслящей личности. *Христианские открытия личности и истории* «узаконивают» сверхприродность нрава, которая неочевидна в рамках этики – теоретического знания о морали в качестве идеализированного объекта.

Секуляризм преобразует ценностные координаты размышлений о нравственности и морали, отказываясь от религиозной идеи преобразования нрава (внутреннего человека), но сохраняя форму этого замысла в идее прогресса через просвещение публичных нравов и *оправдание человеческой чувственности*. Антропология – результат освобождения метафизики от моралеподобной мизантропии, перспектива становления новой культурной парадигмы участия философствования в регуляции социальной жизни. Оправдание человеческой природы как одновременно безгреховной и ограниченной наиболее пластично выражено у Д. Дидро: «Нелепо предполагать, что чувствующее существо может от рождения быть настолько испорченным, настолько дурно организованным, что доступные ему предметы не вызывают у него никаких аффектов, что оно от природы неспособно на любовь, сострадание, признательность и на любой другой общественный аффект. Другое нелепое предположение заключается в том, что разумное существо, каким бы характером оно ни обладало от природы, может получить впечатление о предметах, доступных его умственным способностям, запечатлеть в своем уме картины справедливости, великодушия, воздержанности и других добродетелей и не испытать никакой склонности к этим качествам, никакого отвращения к противопо-

ложным им порокам, занимать совершенно нейтральную позицию по отношению к этим явлениям. Разум не может существовать, не имея влечения к известным ему вещам, а также без способности к познанию; но если когда-нибудь разум будет способен составить представление о поступке, страсти, характере и нравах, он также различит в этих предметах уродство и красоту, как глаз замечает связи и соотношения в фигурах, а ухо чувствует гармонию и диссонанс звуков»¹. Обоснование как таковое предполагает установление веры в истинность какого-либо рассуждения, раскрывает истину как всегда intersubъективное значение, характеризует универсальность всякого знания как его потенцию. Следовательно, нравственное оправдание – особый рафинированный случай обоснования. Однако, это справедливо лишь при условии, что обоснование понимается как по преимуществу рациональное. Во всех остальных случаях, когда вера предшествует знанию, нравственное оправдание исходно в качестве выражения иррациональной субъективности. Именно в этом отношении можно сделать дискурсивно осмысленным положение о неполноте всякого логического обоснования логики.

Реальный иррационализм закона достаточного основания, раскрытый Шопенгауэром, используется для установления пессимизма в качестве принципа непреображения нрава. Однако, образ макроантропоса – гиперсубъекта нерасчлененной внутри себя воли и синкретического представления, совпадающего с объективностью как иллюзией, – не содержит дальнейших шагов к прояснению метафизического основания субъективности, а, значит, не удерживает и исходного критицизма нрава. Необходимость переосмыслить метафизический нрав, очистить его от софистических наслоений в философии жизни в целом только провозглашена, но оборачивается собственным иррациональным произволом и мелочной моралистикой, перепалкой с официальной «профессорской» философией, обвиняемой в клевете. Периодические возвраты к исходной демонстрации безосновательности рационализма не дают ровным счетом ничего для развития исходной идеи и ее лишь первичного результата. Простой констатации нрава как самозаконного произвола явно недостаточно для метафизической перестройки.

¹ Дидро Д. Соч. в 2-х т., М., 1983, Т. 1. С.90

Специфика философской аргументации – в обосновании иррационального дискурса. При этом исходная характеристика произвольного связывания **абстрактных и эмпирических объектов, понятий и слов, речевых актов и действий, имен и вещей** коренится в жизненной позиции мыслителя, через которую нрав дорастает до демонстративно связанной установки сознания. Философия не может быть логичнее логики, поскольку логическое в целом есть лишь изнанка абсурда, противостоящего экзистенции. Попытка сведения философии к логике, экстремально выраженная в теории идеального языка Л. Витгенштейна, показывает, что сама трактовка философской аргументации, методологии неоправданно сужается до вопроса обоснования дедукции. К тому же, это делает возможным и отчасти предполагает вне-логическую трактовку гуманитарного знания и философии как его методологической составляющей, что порождает, в свою очередь, вопросы демаркации философского знания, религии, мифа.

Рациональная парадигма, определяющая смешение и разделение абстрактных и эмпирических объектов в европейской культурной традиции – это платонизм. Если в предыдущем разделе мы имели дело с теорией общественных нравов, отчетливо выраженной в «Государстве», беря ее в циклизме нерасчлененной целостности умозрения, объединившей антропологизм и космоцентризм в образах андрогинизма, то теперь мы подробнее рассмотрим символ Пещеры. Это кульминация и метафорический переход от сократического диалога, этического рационализма, диалектики – к эротике и мифотворчеству, замешанных на совершенно отличных от нарицательной античной диалектики метафизических основаниях.

Противопоставление вещи и идеи уже содержит в себе сущностное ядро радикального решения ключевой метафизической проблемы единого и многого. Это решение в рамках целостного платонизма остается лишь фрагментарной метафорой, наивной дискурсивностью разговора о космическом целом в отношении к душе философствующего человека. Атрибутом мира вещей оказывается неограниченность, которая иллюзорна. Применительно к эросу и нравам это означает, что все люди всегда лишь начинают жить, находясь в ожидании неведомого прекрасного, в окружении томительной неподлинности. При этом, окончательное утверждение тонкой материи души, небес, единого не идет дальше поэтических

образов в раскрытии этой неподлинности, обнаруженной в «повседневном космосе».

Живая телесность в качестве символа подлинно прекрасного, единого не дает автономного основания идей в качестве абстрактных объектов, но безусловно содержит набросок этой метафизической реконструкции. Медирующая роль символа выходит в платонизме на первый план. Это диалектически завершенный символизм, становящийся более чем текстом (поскольку образует контекст философской литературной традиции Европы), теряет какую бы то ни было связь с диалогом и порождает странные судьбы диалектики, не предполагавшиеся изначально и в самом учении Платона.

Подлинный метафизический инвариант задан в трансформации некритического способа умозрения, избранного Платоном в качестве обоснования его рационализма. И первый шаг в этом направлении делает Аристотель. Однако аристотелизм не содержит радикального переосмысления целостности мироотношения, данной в учении Платона, но останавливается исключительно на поиске и демонстрации приемов, отвечающих чувственно ослабленному, формальному обоснованию рационализма. Учитывая также определенную критическую риторику, Аристотель фактически «набрасывает» парадигму эмпиризма в качестве основания метафизического нрава.

Текучая форма, целостность в структурном и причинном разбиении и обобщении (энтелехия) несколько различно представлены в «аутентичном» и схоластическом аристотелизме. *Метафора идеи, отбрасывающей вещественные тени, заменяется структурно упорядоченной наивной семантикой частичной формализации рассуждения.* Традиционная логика, доминирующая в европейской рациональности вплоть до расселовской революции, связанной с платоническим обоснованием теории множеств, тем не менее не выражает инварианта метафизической аргументации, отделенного в своей основе от платоновского символа Пещеры. Структурирование рассуждения означает паузу в развертывании органической целостности познания.

А.Ф. Лосев акцентирует внимание Аристотеля к трагедии («мифически-трагическое мировоззрение Аристотеля»), ища здесь первых фактических свидетельств неизбежного крушения платонизма, предопределенного Платоном ясно, но не отчетливо. Идея живучести сокрушенного личностного этоса – это, фактически, ми-

фотворческая и разбавленная фантазией ретроспектива христианского понимания победы над смертью. Такую трактовку часто высказывал В.С. Соловьев, что не мешало ему вполне критически оценивать другие аспекты античности. В последующих фазах русской философии этот «первотолчок» к своеобразному иррациональному сопереживанию античности с позиций христианской мистики часто оказывается просто одной из черт восприятия истории философии, не требующей методологического прояснения, поскольку оно нравственно неуместно.

Миф «умирает», постоянно отпечатываясь (как правило, частично и искаженно) в формах и структурах совершенно другого содержания, представленных в мышлении и поведении. Это обстоятельство довольно точно «схвачено» в категории мифемы К. Леви-Строссом. Во многом эта таинственная склонность мифа к умираниям и возрождениям в новом социокультурном окружении изобличает инвариант становления человеческого рода – ключевых смыслов его выживания. Образ античного мудреца, трактуемый через призму христианина, позволяет и в христианской антропологии обнаруживать «почвенные» смыслы мифа. Платонизм инвариантен как метафизическая невозможность уйти от себя, будучи рядомположенным собственному нраву.

Зеркало платонической перспективы истории философии – внешняя история христианского ретроспективизма, мифической иллюзорности исторической дистанции между мыслящими этосами. Преодоление платонизма также предполагает «выведение» историзма из-под опеки наивной формулы модернизма, максимально развернутой Г. Гегелем. *Эмпирические объекты, вещи задают нравам формулу неподлинности, алгоритм удаления от внутреннего человека, «затемняют» припоминание.* Овнешнение еще не является в данном случае отчуждением, не содержит внутренней игры саморазделения и инобытия подлинности. Но возникает дурная бесконечность, повторение одного и того же, искомого профанным нравом, «дурным Эротом», не способным оторваться от прекрасных тел.

Аристотелевская логика заменяет несамостоятельность копирования аналогией. Как показал Я. Лукасевич, в силлогистике Аристотеля значительно большую роль, чем принято думать, играли умозаключения по аналогии. Именно аналогия закономерно дополняет наивную семаптику, постулирующую природность отно-

шения имен (слов) и вещей. Темная критика релятивизма в «Кратиле» не позволяет говорить о прозрачности платоновской парадигмы имени. Во всяком случае, общая непроясненность идеи в качестве категории (по справедливому замечанию А.Ф. Лосева, не нашедшего у Платона развернутого изложения теории идей, о которой твердят все учебники) коренным образом отличается от фрагментарности и незавершенности в постановке и решении вопроса о происхождении имен тем же Платоном. «Идея» легко переносится, разлагается и оживает в материале какой угодно жизненной установки. Имя же так и остается сокровенной тайной.

Платоновские идеи – содержание, а не схемы мышления: «Термины «эйдос» и «идея» у Платона употребляются, в общем, чрезвычайно редко. ...И нужно прямо сказать, «учение об идеях» у Платона трактуется и может быть изложено *совершенно без помощи терминов «эйдос» и «идея»*¹.

Феноменологическое решение вопросов диалектики имени, исполненное в русле нравственной метафизики христианства Лосевым, все-таки представляется частным прочтением проблематичности разделения абстрактных и эмпирических объектов в платонизме. Это решение не затрагивает контекстуального статуса «идей» в нравственном циклизме бытия, в «умирании» подтверждающих космическую гармонию (а не только технические приемы умозрения в мифотворческой аргументации). Поиск гармонии в платонизме предполагает неподлинность и предварительность ее утраты. Аристотелизм заменяет ее подлинностью рационального самоограничения, не апеллирующей к нраву в силу его неразумного статуса.

Первоначальный нравственный импульс эмпиризма не тождествен наивной семантике, этому мифоподобному прототипу экстенциональной точки зрения. Структурирование рассуждения происходит вне мифа настолько, насколько частична формализация грамматических структур естественного языка в логике Аристотеля. Отказ и воздержание от сущностных определений многократно подтверждается через принцип «от противного». Невозможность доказательства собственных смыслообразов, аксиом уравнивается настойчивым отсыланием к тому обстоятельству, что опровержение этих исходных принципиальных положений потребует опоры на них же. Совершенно не случайно *Аристотель не дает*

¹Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1988. С.281-282

формулировки закона достаточного основания, поскольку это требует исключительно рационалистской парадигмы умознания и нрава, которые будут присущи Г. Лейбницу. Именно формулировка последнего и выбирается А. Шопенгауэром в качестве нарицательной.

Х. фон Вригт обращает внимание на ряд фазисов метафизического поворота к логике в истории европейской философии: 1) Аристотель и эллинизм, 2) поздняя схоластика, 3) XX век. Схоластический спор об универсалиях – перенос проблематики «абстрактное – эмпирическое» в плоскость «чувства – имена – идеальные прототипы вещей», где она приобретает объемность христианской метафизики слова, связанной с Творением, познанием, именовани-ем¹. В сущности, разного рода трактовки универсалий, включая концептуализм П. Абеляра в «Тео–логических трактатах», не имеют принципиальной разницы оснований в метафизическом нраве. Абсолютизм Творения Словом вызывает многообразие мистических ассоциаций логического – логика перерастает в наивно-наглядную публичность спора относительно заведомо бесконечного приближения мирских суждений к Откровению.

Понятие и слово очерчивают логическое приближение к апофатической метафизике нрава. Интересно, что и психологическое моделирование соотношения мышления и речи не может пойти дальше метафор: «Мысль не есть интериоризованная речь, не есть продукт простого «прорастания» системы значений в сознание. Значение не порождает мысль, а опосредует ее; мысль свершается в слове, как облако изливается дождем»². Образ внутреннего человека относительно самодостаточен, в целом ряде контекстов выступает вне связи с христианским историзмом (апокалипсис). Разумеется, абсолютно неустранима связь личности и истории в Грехопадении. Это универсализм разрушения изначальной основы, самого принципа жизни. Схоластика проецирует эту первоначальность нравственной неподлинности тварного мира, соучастия людей в деятельности радикального зла – в понятийно-словесную реконструкцию человеческой свободы. Насыщенная смыслами и значениями картина жизненного мира человека отдается на откуп народной карна-

¹ Вригт Г.Х. Логика и философия в XX веке // Вопросы философии. 1992. № 8. С.80

² Леонтьев А.Н. Избр. психол. труды в 2-х т. М., 1984, Т.1. С.28-29

вальной смеховой культуре, где свобода кружится в постоянно меняющейся асимметрии верха – низа. Понятие и слово схематизируют инструментализм морального выбора у Аристотеля. Их применение в качестве «ограничителей» смыслообразов платонизма, выраженных в символе Пещеры, делает интеллектуализм безучастным к яркой чувственности. Схоластика осуществляет перенос профанной ограниченности чувств в их отношении к интеллекту через историческую дистанцию и соединяет ее с утонченной мистикой христианского нрава, скрытого за метафизикой обетования. Понятию несвойственна истинность или ложность, но только в рамках наивной семантики и только как функция первого порядка. Слово не узаконено в природе. Гностическая тяга к обнаружению подлинного логоса Творения – наиболее прочная формула мистической ереси. Концептуализм, схватывающий человеческую свободу в параллелизме слов и вещей, идущем в бесконечность негативной человеческой свободы, коррумпированной грехом, остается в рамках первичного рассмотрения статуса понятия (как неспособного быть истинным или ложным).

Чувственная непосредственность представления не дает достаточного основания не только в качестве аналогии для понятия, но и в качестве противоположения или противоречия его нечувственному статусу. *В слове утверждается картина мира, не подвластная понятиям.* Фонетическая и смысловая реконструкция знаковых отношений опирается на заложенную в них интересубъективность.

Этапы и фазисы поворота европейского мышления к субъекту имеют тесную смысловую связь с этапами и шагами децентрализации антропологизма, положения человека в мыслимой картине мира. Сократ, христианство, гуманизм, кантианство, феноменология составляют умозрительный «противопоток» прагматическому развертыванию технологий, опирающемуся на платоническую колонизацию бытия в мистике, пантеизме, философии жизни. Экзистенциальная напряженность не может стать основой понятия об исключительной роли субъективности в аргументации как таковой, но позволяет говорить о метафизических основаниях лирической поэзии.

Логика и поэтика слишком легко минуют друг друга в пространстве общения и личностного мироотношения. Но эта «легкость» указывает на скрытую в непрочном различении субъективных форм единую тайну человеческого существования. Понятия –

зеркало чувственных метафор, неочевидность их многоликих природных оснований. Идя к себе, мы мысленно уносимся в мир вещей, собственная сверхприродность остается для нас закрытой. Ее максимы встречаются в европейском самосознании лишь как притчи христианства и вторичные секулярные разъяснения к ним. Безжалостная к повседневной суете лирика евангельской притчи содержит в себе наиболее полную образную характеристику слова, которая частично расшифровывается в метафорах понятийного статуса человека в посланиях ап. Павла и других текстах Нового Завета. Слово становится критерием поступков – наивысшее достижение человеческой мудрости состоит во владении речью. Модель речевого акта, возникшая в рамках аналитической философии, имеет своим основанием феноменологическое понимание мира. *Интенциональность стала «общим местом» современной философии сознания, что и позволяет видеть в понятии речевого акта своеобразное метафизическое завершение европейского индивидуализма.* Намерения, восприятия, действия, причинения рассматриваются в структуре речевого акта как формальная устойчивость субъекта в его целостной склонности, внешнего контрагента внутренней диспозиции нрава.

Имена и вещи, которыми люди окружают свое существование, воплощают стихию уподоблений, копирований и изменений, происходящих в интересубъективном выживании, формируют социокультурное пространство. Метафизика представляет собой искусство привнесения собственного нрава и его связанного выражения в словах. Философские категории – имена вещей, приспособляемые к осознанию судеб мира, простирающихся за пределы судеб именуемых вещей как таковых. Метафизическая потребность формируется, окружая личностную установку мыслителя именованиями, «опрокидывающими» непосредственность повседневной жизни слова. Вещи (многое) противостоят нраву (единому). Многообразие стилей философской аргументации подтверждает содержательную неоднородность социальных обстоятельств, приводящих в философские тексты. Гегелевская концепция истории философии абсолютизирует эту неоднородность, выявляя в различных учениях аспекты становления собственного мировоззрения, его предысторию. «Сама идея» отождествляется с гегелевской философией, история философия трактуется как логические ступени к ней. Шопенгауэр, напротив, говорит об однородности разумной способности, просы-

пающей в страдании многообразных носителей субъективности, включая не только людей, но и животных. Пессимизм исключает прыжки и преображения исходного любопытства, вбросившего нас в жизнь.

Нравственное оправдание задает саму идею метафизики, предполагает демонстрацию умозрительного единства субъективного отношения к миру как в наивысшей степени желательного качества сознания, поведения, жизни в целом. Разнообразные метафизические формулировки, само жанровое многообразие философской аргументации – все это «подтверждает» пристрастное отношение к миру как единый контекст философствования. Экзистенция – образная попытка свести воедино разные смыслы, конфигурации человеческой субъективности. Существующий мыслитель опрокидывает мир в свое одиночество.

Единство метафизического пространства выражается в способности текстуальных взаимовлияний мыслительных традиций. Для нас фатально значим вопрос о диалоге России и Запада. Здесь открывается общечеловеческое оправдание нрава мыслящей личности, открытое и для восточных медитаций. Черно-белое восприятие философских течений мысли как производная от «основного вопроса философии» противоположно типологическому многообразию жизненных позиций, установок сознания, за которым скрывается единство нрава как фундаментальной интенции субъекта, а не партийная тотальность конфликта мироощущений. Впустить в свой внутренний мир многонаправленность метафизических вопросов – значит вложить свою сокровенную склонность, этос в оправдание умозрения как общечеловеческой способности.

Необходимость признания единого человечества в качестве перспективной субъективности, составляющей ценностный горизонт личности, обозначена И. Кантом в аспекте практического разума. Но критическая философия, «закрывающая» метафизику антиномиями чистого разума, устанавливает примат формализма этического долга над нравами, образующими периферию чувственной материи поступков.

Нравственное оправдание метафизики структурно следует за феноменологической редукцией, поскольку очищает жизненную установку от фрагментарности теоретического формализма и случайного объективизма наивного мироотношения. Спонтанно-смысловая жизнь сознания, разумеется, отвечает рационалистской

позиции, тогда как нравы в качестве типических интенциональных состояний опираются на эмпиристскую модель речевого акта, частично объективируя ее в символах общения индивидов.

Эмпирико-рациональная парадигма метафизического нрава составляет основу европейской философской традиции, выражает цельность реализации «отвлеченных начал» личностного умозрения, которые критиковал В. С. Соловьев. Следует заметить, что, учитывая разницу созерцания и медитации, колонизации бытия через утверждение «прекрасной индивидуальности» (Гегель об античности) и растворения индивидуального сознания в непостижимой основе вещей (Дао, нирвана), эта же основа образует метафизический инвариант азиатской мысли. Этическая прагматика конфуцианства, вбирающая в себя аргументы противоборствующих школ и принцип максимального многообразия в опровержении всех известных конкурирующих мировоззрений в тезисах (сутрах) индийских философских школ – также подтверждают статус нрава, этоса в качестве исходной основы сопоставлений субъекта и объекта, человека и мира.

Метафизика нравов противоположна прагматическим установкам нравоцентризма, вне-религиозного по своей сути. Этическое просвещение предполагает обращение от повседневных установок к метафизике. Нравственное оправдание метафизического нрава – децентрализация публичных нравов в картине мира. Мироведение вытесняет нравоцентризм антропоцентризмом. Нрав приобретает космический статус в метафизическом построении. Единство онтологии и логики репрезентирует и установку интеллектуальной критики нравственных отклонений. Экзистенция в качестве подлинной формы приведения бытия через человека в мир содержательно опирается на чувственность нрава. Антропологизм не дает достаточного оправдания человеческой чувственности, антропология получает необходимое основание лишь в развернутой метафизике нравов.

Методология в качестве термина (в трактовке профессора И.Я. Лойфмана) имеет два основных смысла: 1) совокупность конкретных методов (путей) познания и деятельности, 2) учение о методе, общая теория многообразных путей познания и деятельности. Естественно, что философия обладает методологической функцией именно во втором смысле. *В философском учении о методе всегда обосновывается, отражается определенный образ человека. Сущ-*

ностным основанием этого образа, как и содержательным мотивом оправдания экзистенции, является нрав. Возможность метода как такового предполагает оправдание человека в качестве метафизического существа.

Метафизический этос выражается: 1) в преодолении наивного морализма, 2) в критической реконструкции общественных нравов в качестве «своего иного», значимой многоликой неподлинности собственного существования, 3) в стремлении к подлинной коммуникации, к диалогу, которое платонизм вытесняет эротикой и социальным утопизмом. Этический рационализм Сократа бесчувственно экзистенциален в бесстрашии перед смертью, которой противопоставляется «быстро настигающая» гибель от нравственной порчи. Платонизм чувственно умозрателен, предопределяет драму метафизических пристрастий будущего.

Аристотелизм не является историческим прототипом феноменологического поворота от идей к вещам, но скорее представляет собой удачную версию частичной формализации метафизического притязания на имена. Наивная семантика родо-видовых определений, которые имеют смысл лишь внутри умозрательной поляризации сущности и существования, данной в качестве основания мира вещей, существенно ограничивает притязания метафизического этоса на решение проблемы человеческого бессмертия (потенциальной бесконечности сокровенного опыта человеческой жизни). Окончательная оправданность человека в платонизме – удел избранных, в аристотелизме – всеобщая проблематичность и призрачная вероятность. Иерархия форм, наиболее динамично представленная в учении о душе, ограничивает всякое движение, пластику стремлений подвижным материалом, телесным носителем. Подлинная умопостигаемость неподвижна в себе, в отличие от души, которая движется в платонизме сама по себе.

Логическая аргументация метафизической картины мира, в отличие от наивного мироотношения в рамках «метафизики здравого смысла», выражает абсолютную исключенность субъекта из собственных интеллектуальных оснований. Внутренний мир интеллектуального субъекта – всегда текучая форма, стремление к окончательной аргументации, которая не достигается ни в диалоге, ни в Эросе. Метафизика – всегда случайное применение логики, прекрасно уживающееся лишь с частичной формализацией рассуждения в диалектике Аристотеля.

Нравственное оправдание метафизики, замыкающееся в этическом просвещении публики – позднейший поворот к чувственному ослаблению платонизма помимо аристотелевского мироведения как рассуждения о причинах вещей. Окончательным выражением этого позднейшего поворота стало кантианство, включая его неклассические прочтения, отбрасывающие вещь-в-себе, но удерживающие антидиалектический пафос (отброшенный у Фихте, Шеллинга, Гегеля). Собственно, познаваемость вещи-в-себе зеркальна ее утверждению в качестве «знания X» (Г. Коген).

Следует заметить, что шеллингианство не даст законченной системы диалектического преобразования субъекта ни в абсолютном, ни в трансцендентальном смысле. Точка безразличия субъекта и объекта относительно близка к феноменологической редукции в выявлении спонтанно-смысловой жизни сознания. Нрав здесь предстает слитностью начальных смыслов, задающих строгий критерий собственного рационального структурирования в разворачивании изначального безразличия с миром. Демонстративно связанная установка сознания, выражаемая в разных вариациях эмпирико-рациональной парадигмы метафизического нрава, сохраняется и в противопотоке иррационализма – экзистенциализма – прагматизма, сталкивающихся на почве «отвлеченных начал» и вечногo мироведения. Но эта метафизическая связность не является развитием логической аргументации, но раскрывает возможность многообразных структурирований этоса, как и его оправданий.

Методология имеет свои смыслы в авторском мироведении. Нравственное оправдание в качестве контекста философской аргументации – исходная смысловая точка, отправной аргумент антропологического самосознания.

§ 4. Метафизика здравого смысла и нравственная философия

Аналитическая философия второй половины XX в породила целый ряд интересных проектов, направленных на переосмысление традиционных оснований научной рациональности. При этом они опираются на *два принципиальных допущения*:

- основные категории и представления научной картины мира укоренены в образах человека, нормативных и ценностных стандартах культуры;

- научное философствование, опосредующее отношение научных парадигм и здравого смысла, движется к построению радикально новых социальных отношений, порождая новую картину мира.

Интересный вариант развития «классической» идеи философского анализа, отчетливо высказанной Дж. Э. Муром и А. Дж. Айером, с точки зрения «умеренного» рационализма – проект Дж. Агасси. Его работа «На пути к рациональной философской антропологии»¹ обращает внимание на то, что ни научное мышление, ни представления о человеке в качестве живого мыслящего существа не являются вполне рациональными. Существующие сегодня образы самосознания укоренены в стереотипах жесткого поляризованного мышления. Преодоление этой ошибки ценностной поляризации способно породить новую рациональность, нравственно ответственную перед будущим.

Действительно, имеем ли мы достаточно ясные основания для различения машины, животного, человека? Насколько рационально противопоставление этих сущностей друг другу? Любопытно, что если эти дихотомии переносятся «внутри» человеческой природы, то имеет смысл говорить о психических патологиях самосознания. «Человек-машина» – это шизофрения, внутреннее самораздвоение и саморасщепление личности. «Человек-зверь» – это невроз, ослабленная и интеллектуально менее последовательная версия шизофрении, фиксация на ее частном моменте, самость как конгломерат борющихся нецелесообразных индивидуальностей. Таким образом, декартовский дуализм и европейское метафизическое естествознание уже содержали в себе возможность регрессии к фрейдизму, поворота от субстанций, не представленных на уровне повседневного рассудка, к психоанализу привычных действий и ожиданий. *Происходит постоянный переход философствования от формализма к произволу в поисках исходных субъектных оснований бытия.* При этом достигается не столько целостная реконструкция человеческой индивидуальности («прекрасная нравственная индивидуальность» античной культуры и философии, о которой говорил Гегель), сколько частичная деконструкция этической традиции. Однако подобно тому, как кантовская критика практического разума следует из его критики чистого разума, так и *этика не может быть окончательно преображена без разрушения метафизики*, а это условие

¹ Agassi J. Towards A Rational Philosophical Anthropology, The Hague, 1977.

абсолютной невозможности, невыполнимости для теоретической философии и для того, что вообще имеет смысл называть философией. Следовательно, преобразование этического познания предполагает не деконструкцию, а *реконструкцию содержательных нравственных оснований*, формирующих, в том числе, и *различение теоретического этоса и общественных нравов*. Это, в свою очередь, невозможно без обращения философии к реалиям культуры, прежде всего через *научную рациональность как принцип цивилизационного овеществления жизненного мира человека*. На повестке дня современного глобального самосознания, как никогда ранее остро стоит вопрос соединения нравственного содержания и эффективных форм жизнедеятельности.

Мы слишком мало знаем о машинах и животных, поскольку недостаточно рациональны по отношению к другим людям. Не всякое техническое решение, найденное в процессе научного исследования, приводит к замещению проблемы познания техническими вопросами. Более того, именно развитие технологии превращает большинство познавательных проблем, привнесенных интеллектуальным любопытством, в практически значимые, озадачивающие интеллектуала самой перспективой существования человеческого рода. Если завтра машины и компьютеры будут делать себя и себе подобных сами, то к чему сведется их отличие от животных организмов? А если машины начнут самосовершенствоваться быстрее всех других существ, то останутся ли интеллектуальное самосознание, нравственность, мировоззрение и философия исключительно человеческими атрибутами?

Выживание через естественный отбор и эволюция живой природы в целом, а также борьба нравственно значимых ценностей и необратимые революционные изменения человеческого сообщества не являются вечными альтернативами поступательного прогресса механической вселенной, с ее космическим временем и небесной механикой, не вмещаемыми в рамки индивидной живой длительности. И, тем не менее, животная борьба особей, *анимализм* включает в себя *механицизм* в качестве подчиненного частного момента. Однако чересчур упрощенное понимание технологии сегодня бросает вызов культуре, ставя под вопрос ее ценностные перспективы.

Гуманизм непоследователен в качестве самодостаточной системы ценностей, он лабильно представлен в разных исторически и технологически укорененных образах человека. Стремление же вы-

вести человеческую индивидуальность за пределы саморазвивающейся, в том числе и механистически, технологической спирали порождает соблазн *постмодерна*. Эта асциентистская установка сознания призывает к вере в неизменность человека как такового, подразумевая в ней самость прагматического *иммориализма*.

Осознание нравственных перспектив мировоззрения, напротив, предполагает философский анализ научных оснований технологического развития цивилизации. Объяснить проблему – не значит устранить ее окончательно, философская традиция будет всегда актуальна в качестве методологического и одновременно ценностного основания культуры. Трагедия современности в том, что цивилизация становится массовым отчуждением от культуры, оставаясь в генетических рамках раннего индустриального мышления, пронизанного противопоставлением субъекта и объекта.

Самой мощной попыткой контр-традиционного осмысления цивилизации стала *философия жизни*, повернувшая к мифотворчеству взамен необоснованной рациональности идеального мира научных, философских, этических истин. Это редукция личности к миру животных представлений. Это переживание человеческой неопределенности между животным и сверхчеловеком. Следует заметить, что иррационализм как таковой не преодолевает и не снимает рациональности, но разрушителен для ее специфической разновидности, укорененной в исторических и технологических образах гуманизма раннего индустриального общества.

Проект Агасси предлагает избежать подобных ошибок излишне широкого обобщения применительно к современной рациональности, ценностная перспектива которой проступает в современной неклассической философии и научном мышлении. Происходящее *содержательное прочтение феноменологической установки* в материале антропологии, лингвистики, культурологии строится через попытки преодоления изначального априоризма, антионтологизма и редукции философствования к критике познания. Незавершенность основных философских проектов, за исключением чистой феноменологии, вобравшей в себя диалектику разума, заставляет видеть главную опасность для умеренной рациональности в гениальных ошибках прошлого, начиная с античных мыслителей, и их не менее гениальных и ошибочных опровержений в XX в, включая *критический рационализм* К.Поппера. Деликатность си-

туации в том, что Агасси был аспирантом Поппера, а его критика так и не преодолела гениальных ошибок учителя.

Критический рационализм представляет собой прежде всего *дуализм фактов и решений*, положенный в основу этики научного общения, фактически фрагментарного историзма, частичной социальной инженерии открытого общества, антитоталитаризма, превращающего тоталитаризм в не более чем абстрактный идеализированный объект, а также неизбежной фальсифицируемости всех научных суждений. Критический рационализм противостоит *наивному монизму* как основанию претенциозно возвышенного догматизма, историзма, утопической (оптовой) социальной инженерии закрытого общества, тоталитаризма, отождествленного с традицией европейской социальной философии и научных претензий диалектики.

Агасси обращает внимание на то, что открытое и закрытое общества, тоталитаризм, историзм и многие другие понятия критического рационализма представляют собой теоретические абстракции, выражающие экстремистскую версию рациональности. *Абстрактные объекты*, не имеющие ничего общего с жизнью, используются для формулировки упреков живым людям за их недостаточную рациональность. Если Поппер остается в рамках тоталитаризма *нравственных дихотомий*, Агасси пытается реабилитировать «посредственную» человеческую рациональность. Если Поппер воспроизводит формализм кантовской критики практического разума, то Агасси отчасти повторяет следующий за этим замысел «Антропологии с прагматической точки зрения». В этой работе Кант относительно построил свою систему, отчасти опосредовав расхождение чистого и практического разума, обозначил возможность содержательного нравственного преодоления собственного этического формализма. Агасси же фактически демонстрирует невозможность практического ухода от жестких ценностных дихотомий. И вместе с тем, Агасси анализирует огромный массив исторических и биографических обстоятельств, причастных к происхождению современных научных понятий и парадигм. Прокладывание пути к рациональной философской антропологии, начинающееся с обвинений аналитической философии в неизобретательности, оборачивается прагматическим подтверждением научной неизбежности философского анализа.

Как полагает О'Коннор¹, эту идею можно свести к следующим положениям:

- суверенность здравого смысла абсолютна,
- следует отличать реализм здравого смысла от наивного реализма и от феноменализма (философского материализма),
- технические принципы метафизической полемики должны оставаться внутри спора специалистов и не должны экстраполироваться в других культурных сферах.

Таким образом, инвариант аналитического философствования исчерпывается требованием самокритичности, предъявляемым к собственным рациональным принципам во время ответов на технические вопросы и вызовы современности. Перспектива нашей цивилизации подразумевает нравственную *оправданность человека в культуре*, аналитическая философия выражает это в образе *реализма здравого смысла*.

Освобождение сознательного отношения к миру и человеку от принципа жесткой поляризации позволяет преодолеть целый ряд тяжких, зачастую несправедливых и несовместимых между собой обвинений толпы, высказанных в истории философии. Именно в этом пункте перспектива рациональной антропологии выражает ключевую идею философского анализа.

Нравственная философия В.С. Соловьева – это *содержательно-ценностный прототип современной антропологии*. (Известен факт, что М. Шелер в своем построении этики материальных ценностей вдохновлялся идеями «Оправдания Добра», с которыми он познакомился с подачи Н. Гартмана.)

Философия – уникально личностная форма собирания мира в идее. «Человеческая личность бесконечна: это есть аксиома нравственной философии»². Нравственные начала, просыпающиеся в человеческой природе, приводят к содержательному приятию Добра от Бога – формальная рационалистская этикотеология Канта диалектически преодолевается в содержательном богочеловеческом идеале. Соединение нравственных энергий Бога и природы позволяет также преодолеть силы собирательного социального зла: уголовщины, вульгарного экономизма, поверхностного позитивизма,

¹ O'Connor D. The Metaphysics of G.E.Moore, Dordrecht, 1982.

² Соловьев В.С. Оправдание Добра. Нравственная философия, Соч., т. 1, М., 1988, С. 282.

национализма, имморализма сверхчеловека и многих других форм отрицания смысла жизни. Таким образом, различие человека и животного не имеет в себе, как это будет у Шелера, дихотомии разделения витального и идеального. Не воспостигающий, но немощный дух становится сущностью человека, а богочеловеческая нравственная энергия Добра есть высшее воплощение Духа.

Соловьев фактически строит нравственно оправданную модель познания. Философия у него так и остается отвлеченной личностной схемой, наподобие того, как это будет с диалектикой А.Ф. Лосева, которая не есть сама жизнь, но ее порождение как и «любая математическая формула»¹. Отвлеченные начала рационализма и эмпиризма не имеют точки опоры в цельности человеческой природы, а значит и не могут вести к нравственному преображению человечества.

Критика формализма Канта выявляет в категорическом императиве содержательную и логическую ошибку «круга», тавтологию. Разумное существо здесь раздваивается внутри своего разума и противостоит само себе. Метафизика нравов и прагматическая антропология оказываются у Канта лишь внешними прибавлениями — это своеобразные эмпирические оправдания человека, отвергнутые в исходном замысле критической философии. Соловьев показывает всеобщность нравственного требования видеть во всех существах не только средства, но и цели человеческой деятельности. Человек перестает быть человеком, имея в качестве цели познания и жизни лишь часть себя самого. Конкретная действительность и конкретная социальность всегда стоят ниже личности, обладающей нравственной бесконечностью, из которой вытекает священный характер человеческой жизни. Но высшее не упраздняет низшего, а «встраивает» его в единую картину мира.

Наука, искусство, техника, религия запечатлевают родовые возможности и перспективы человека. Философия, непременно впадающая в личностные отвлеченности, тем не менее, исключительным образом выражает нравственные перспективы человека, проясняя и собирая ключевые идеи и рефлексивные представления, эмоции науки, искусства, техники, религии. При этом науке принадлежит особое место в познавательном самоприменении человеческой личности, что заставляет людей науки разделять с филосо-

¹ Лосев А.Ф. Бытие — имя — космос, М., 1993, С. 623.

фией нравственную ответственность, не давать повода к искажению нерациональных версий образа цельного богочеловечества. «Веселая наука» Ф. Ницше – это безусловный прорыв по сравнению с позитивизмом (и тем более бихевиоризмом, не ухватывающим уникальность лингвистического статуса человека по сравнению с другими организмами), но этот прорыв оказывается в тупике отождествления ценностей и метафор. Научная задача нередко вмещается в срок индивидуальной человеческой жизни, но наука как таковая устанавливает свою подлинность, прокладывая путь к выживанию, возвышению, преобразению мыслящей личности. Рациональный этос не самодостаточен, но указывает на необходимость устремления к содержательному нравственному идеалу.

Сопоставление аналитической и нравственной философий – еще нереализованный сюжет в диалоге мыслительных традиций России и Запада. Уже широко признаны необходимыми историко-философские факты взаимной дополнительности этих типов мышления и их культурных контекстов, нуждающихся друг в друге. На пороге XXI в становится очевидно, что только содержательный разносторонний анализ многоликой научной рациональности делает достаточно ясными нравственные перспективы человечества.

Подведем некоторые *итоги* нашего краткого рассуждения в виде схематического описания моральной антропологии, эксплицирующего границы метафизической рациональности.

1. Умозрение – всегда попытка целостного переживания жизненной установки, подразумевающее спонтанно-смысловую жизнь сознания. Эта целостность оправдана постольку, поскольку выражает определенность личностного нрава. Метафизика задает индивидуальную конкретность переживания рациональных суждений, требует личностного усилия для восполнения границ всеобщего. Это онтологический вызов повседневному жизненному опыту. Противопоставление науки и жизненного мира, феноменологической и наивной жизненной установок не позволяют мыслить онтологические границы метафизики с точки зрения нравственной целостности. Эта целостность переживается в нраве. *Метафизика обретает перспективу моральных границ, определенности собственной целостности в раскрытии сверх-природного нрава в качестве неустрашимого означивания жизненной установки.*

2. Мир человека – абсолютно плюралистическое понятие. *Нет буквальных прототипов жизненных решений*, метафизика выража-

ет это обстоятельство в границах ценностной соизмеримости человеческих индивидуальностей. Материальный релятивизм природных границ организма – *осторожное подражание* сверх-природному различию личностных оснований. Жизнь не содержит в себе собственной противоположности – ее абсолютные отрицания всегда оборачиваются псевдо-суждениями. В человеческом существе дано единство внешних и внутренних частностей жизненного опыта, собираемых проступающим через них сверхприродным нравом.

3. Культура содержит в себе цель выживания человека в абсолютно родовом смысле. Соприкосновение нрава с личностью выявляет разрушительный потенциал культуры. Сверх-природность в рамках жизненной конкретности (личность как миф) провоцирует родовой потенциал культуры на личностно неадекватные неравенства индивидов. Царство невидимых целей культуры, о котором говорил Кант, противостоит нецелесообразности нравов. Возможные прагматические типологии нравов сопоставляют нрав не с культурой в контексте жизненного мира пред-заданных смыслов и значений, а по преимуществу со стереотипными структурами нормативного воплощения ценностей. Нравы и этос берутся не в культурном, а социокультурном отношении. Таким образом, из области теоретического рассмотрения ускользает и способность нрава сокрушать принципы культурного неравенства, упускается из виду специфическая тяга нрава к самооправданию в жизненном опыте личности. Следует также заметить, что практический разум Канта не дает достаточного формального основания сверх-природности личностного поиска смысла жизни человека. *Смысл жизни -- это не отношение средства к цели, а беспредпосылочная нецелесообразность устанавливающая абсолютные ценностные границы бытия.* Общество и государство не обладают этим аспектом ценностного измерения, их онтологический статус всегда ниже личностного. Внешняя невидимая цель человеческого рода, подчиняющая себе и разрушающая человеческую личность, абсолютно не соприкасается со смыслом жизни в качестве внутренней задачи конкретно неповторимого человека.

4. Множество метафизических попыток решения проблемы смысла жизни существуют абсолютно параллельно друг другу, не образуя линейных этапов поступательного движения мысли в истории философии. *Отсутствие природных и культурных прототи-*

пов личностного этоса интеллектуала также выводят моральные границы метафизики вне пределов рассмотрения социума, общественного бытия как самодостаточной реальности. Хронология биографий и публикаций не обесценивается до уровня случайных сведений, но и не предполагает абсолютной необходимости герменевтических практик, интерпретирующих «вчувствований». Поступательное (механически прогрессивное) рассмотрение истории философии так или иначе задает другой, по сравнению с научной рациональностью, вариант механического устранения моральных интенций жизненного мира личности. Единственный способ обнаружения перспективы моральной антропологии в качестве образа второго порядка по отношению к хронологическому прогрессу философствования – собирательный схематизм этосов великих мыслителей, данных в смысложизненном рассмотрении личностного нрава данного сверхприродно неповторимого человеческого существа.

5. Недвусмысленная окончательность определения морально-антропологических границ метафизики предполагает преодоление относительных демаркаций и установление динамического личностного различения ее связей и отношений с религиями и мифами. *Интеллектуальный этос не пересекается в своей внутренней архитектонике с вопросами веры и доверия, однако, принимает их в качестве результата в конечной смысложизненной точке умозрения.* Специфический путь вне религии означает свои границы через встречу с верой. Ограничение в данном случае не значит исчерпанность, напротив, предполагает внутреннюю свободу неисповедимого движения жизни. Религия – основа культуры, схватывающая ситуацию трагического разрыва личности с родом, а миф – универсальный способ становления культуры, большая длительность личностного родового синкретизма. *Метафизика – ход умозрения, проводящий личность и философствование через «ворота» отрицания общественных нравов.* Языческая регрессия интеллектуального созерцания собственного нрава в исторических реалиях и их метафоризациях (по типу философии жизни) не обеспечивает подлинного возврата к мифам, но открывает дурную бесконечность мифотворчества, выводящую мысль за границы смысла человеческой жизни.

6. *Метафизическая проблематика смысла жизни не устраняет наивности жизненного опыта, напротив, присваивает ему*

достоинства факта, требующего прагматического присвоения, а не умозрачительного изобретения.

Все вышеизложенное позволяет говорить о том, что *иррационализм* не является *conditio sine qua non* современного философствования, но напротив, метафизика приобретает перспективу в качестве моральной и прагматически значимой нормативной картины бытия.

§ 5. Религия и нравы: образы человека

В.С. Соловьев называл философию «душой культуры». Сегодня становятся очевидными также метафизические параметры диалога культур. Рубеж тысячелетий также актуализировал религиозное измерение нравов, вышедших на первый план в семантике публичных политических символов, «народной дипломатии», в способах восприятия мира современным обывателем посредством *masse media*. Переосмысление «повседневных мифов» других культур связаны с заимствованием, оппонированием и дополнением фундаментальных культурных ценностей. Символическая структуризация горизонта радикальных массовых ценностей связана с религией, их непосредственная эмпирическая представленность – с нравами.

Религиозная традиция всегда связана с кросс-культурной коммуникацией, вбирает в себя ресурс культурной диффузии ценностей и образов моральной диспозиции индивидов. Историческое христианство несет в себе разницу нравственно значимых образов самосознания человеческой личности через диалогичность «своей» культуры. Разные параметры метафизической реконструкции нравов в императивах веры и связанных с ними чертах образа жизни мы обнаруживаем в католицизме, православии, протестантизме.

Католическая метафизика Фомы Аквинского строится на строгой иерархии законов, основанной на рациональной трактовке грехопадения как впадения в рабство чувственным влечениям. Разум ценностно возвышается над человеческой природой и позитивным человеческим законом (юридическими и нравственными установлениями). Непостижимость законов Творения и Откровения в Священном Писании делает рациональное обоснование веры свершившимся фактом. Безусловно остается проблематичным челове-

ческой существование, требующее оправдания в познании и рассудочном сочетании воздержания и действия в соответствии с догматами.

Протестантский формализм И. Канта строится на жестком разделении природной и моральной сфер применения разума, с последующей аксиоматизацией самой веры в Бога. Безусловная общечеловечность установок формального деонтологического морализма уравнивается нравственно-критическими установками метафизической диспозиции нрава. «Религия в пределах только Разума» – негатив и изнанка любой возможной религиозной догмы, неизбежность ее целерационального прочтения.

Нравственная философия не dogматического православия, искренне связывая со значимостью искренней веры и нравственного доверия к общечеловеческому, богочеловеческому принципу занимает основополагающее место в метафизической системе В.С. Соловьева. Формализм Канта, выражающий в этом смысле экстремальные возможности западной метафизики нравов, необоснован по причине внутренней тавтологии. Этот принцип, возносящий вершину категорического императива практического разума, включает в себя образ разумного существа и принимает в качестве единственно возможного обоснования слепую веру в рациональные процедуры. Западная классика заражена аристотелизмом, постоянно находя, по словам Б. Рассела, почти невероятные сочетания платонизма со здравым смыслом¹. В русской нравственной философии сформировался своеобразный неклассический подход к жизненному миру человека и его нравственным энергиям. Системный инвариант этого подхода выражен в нравственной философии В.С. Соловьева.

Программа нравственной философии столетней давности далеко не исчерпала себя. Да и что такое одно столетие по сравнению с двадцатью пятью веками платонизма? Здесь намечена образная динамика человеческой личности и ее жизненного мира через растворение и последующую метафизическую кристаллизацию Разума. Всеединство – не буквальная аналогия гегелевского Абсолютного Духа, но собирательные способы содержательной реконструкции «сверхверы» в истинном христианстве, единственно оправдывающем задачи исторического христианства. Это оправдание Истины

¹ Рассел Б. История западной философии. Новосибирск, 1997. С. 165.

подразумевает трезвый взгляд на прагматический плюрализм нравственных энергий и деятельных порывов личности, ее деятельных установок.

Жизненный мир православной личности феноменологически пластичен, нацелен на поиск и «антиципирующее» доверие духовно-конкретного образа бесконечного нравственного восхождения к совершенству. Нравственные диспозиции личности испытывают напряжение выбора между соборностью и расколом. Русский платонизм отталкивается от «проклятого Эроса» Платона, закликает человечество от опасности социальной инженерии утопизма, но законы трагедии, предопределенные грехопадением, требуют неотвратимости гибельных жертв народов. Фундаментальная эмпирическая редукция диалектики в философском мифотворчестве А.Ф. Лосева тесно связана с проговариванием социальных коннотаций метафизических типов платонизма, выраженных соответственно в азиатском, западном, византийском образах и символизациях бытия.

Является ли исторический опыт России XX века поражением русской нравственной философии, а в ее лице – сокрушением образов человека, выношенных метафизической традицией христианства? Этот вопрос непосредственно перекликается с другими многочисленными «проклятыми» вопросами культуры, нравов, рациональности, восходящими к этическому рационализму Сократа. Можно ли признать историческим фактом, вслед за К. Поппером, поражение сократизма в европейской цивилизации и ее социальной философии? Нравственная философия – это поиск выхода из сократического тупика, как и тупика физической смертности в целом, через преодоление безысходности социальной драмы, разыгранной платонизмом. Православие дает почву нравственной философии, способной на метафизическую экспликацию диалектического урока социального утопизма, «вброшенного» в европейскую интеллектуальную традицию Платоном. Переосмысление западного секуляризма на исторической социокультурной почве России становится достаточным условием преодоления этического формализма и тоталитарного утопизма как одинаково жестких парадигм третирования живой человеческой индивидуальности (впрочем, совершенно различных, вплоть до конфликта, в прагматических ценностных следствиях).

Оппозиция формализму и рационализму (а также аналитике здравого смысла) в постмодерне не выводит решение вопроса о вере и нравах современного человека из метафизических рамок традиции в реальное соприкосновение с современными реалиями диалога культур. Цитирования, переносы, разбиения традиционных смыслов, образов, категорий скорее обеспечивают «мирное сосуществование» метафизики и секулярных нравов массовой культуры. Интересные и нетривиальные находки в русле этой генерации философского дискурса опираются на глубокие догадки М. Хайдеггера, прочитанные посредством мифотворческой механики.

Отсутствие и присутствие человека в существующем времени, пространстве, картине бытия связано с онтологическим поворотом хайдеггеровской мысли. Ее эмпирическое восполнение представлено в диалектике мифа А.Ф. Лосева. Образы человека, сходящиеся от разных методических процедур в главных метафизических приоритетах языка культурных ценностей ясно указывают на возможность построения моральной антропологии и ее неизбежного прагматического уточнения в актуальной социокультурной проблематике, в принципах построения социальной теории – прежде всего.

Глава вторая **СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА**

Развертывание метафилософской парадигмы в социальном познании и исследованиях культуры предполагает соединение и согласование метафизики акта и собирательных культурологических стратегий. Теории интенциональности и речевых актов сходятся с редукцией культуры в проблемном поле неклассической метафизики нравов.

«Восприятие – намерение – действие – причинение – изменение восприятия» – такое описание нравственного акта ставит в центр мира индивидуальную неоднозначность мироотношения, ранее наивно истолкованную в платонизме, пропитавшем собою всю европейскую традицию. Нравы – это не просто психическое следствие биологического приспособления человека, не абсолютная профанность социального взаимодействия. Явленность нравов не сводима к «интеракту». Как, в частности, показывает исследование Дж. Тернера, интеракционизм социальных психологов остается в рамках парсоновско-веберовского подхода к поведению, действиям, социальной системе. Они рассматриваются в качестве сугубо внешнего, «вещного»¹. Но *нравы – это неустойчивое равновесие властно-символических энергий поведения, где типичное всегда дает повод партикулярному и неоднозначному, составляющему основу философичности человека в его отнесенности к жизненному миру.*

Перед антропологией, этим исконно нереализованным первичным призванием философии, открывается сложная неклассическая картина здравого смысла в его тотальности, а не в абстракции буквального метафизического недомыслия эмпиризма. Термин *«моральная философская антропология»* указывает на рассудочную предварительность построений, опирающихся на классическую метафизическую основу великих нравственных философий прошлого; только на этой основе открывается перспектива преодоления мифа, окончательно утраченная на пути деконструкции.

¹ Turner J. A Theory of Social Interaction, Stanford, 1988

Замысел этой «схемы» опирается на редукцию нравственных оснований метафизики, в духе предложенной Л.Н. Коганом редукции культуры. «Смысл жизни – Судьба – Вечность представляют собой опорные, узловы́е категории феноменологии культуры, которая не только создает ее модель, но и осуществляет редукцию культуры, т.е. сводит всю сложнейшую ее систему к некоторым наиболее простым, но и наиболее общим ее смыслам. Смысл культуры – в ней самой, он не задается извне, не предначертан ей никакой внешней силой»¹. *Редукционизм в данном случае трактуется как автономная перспектива, цельный образ многоликих оснований.*

Антропология – всегда посюстороннее знание, но формальная ограниченность опыта и рассудка должны не исключать, а предполагать содержательную преобразуемость интерсубъективного мира сознаний, имя которому человек. Только новое, нетипичное, но оправданное сочетание классических и неклассических сюжетов метафизики может избавить философствование XXI в. от мифологизированных нравов тоталитаризма. Философия становится все более предметной, но не растворяется в социальном мышлении, поскольку, будучи особенным познанием в ряду других наук и искусств, она сохраняет свой предмет в себе, не отступаясь ни на миг и от самой элементарной субъективности нрава.

§ 1. Социокультурные образцы творческого воображения

«Нормальное» общество подавляет инакомыслие и максимально использует ресурс традиционных ценностей. Вместе с тем, в жизни любого общества возникают периоды, критически обостряющие вопрос о значимости и применимости ценностей, провоцирующие ситуацию поиска и творческого воображения. Первоначально это вызывает рефлексивное движение, направленное на возврат и возрождение «подлинных» исходных ценностей, их очищение от наслоений и искаженных трактовок, приведших к существующему кризису. В дальнейшем наступает период относительной стабилизации, вплоть до очередной критической точки. Но

¹ Коган Л.Н. Вечность. Преходящее и непреходящее в жизни человека, Екатеринбург, 1994. С.201

эти процессы не уходят в дурную цепь бесконечных повторов, они образуют конечный цикл возвратов к идеям осевого времени (временной точки отсчета) и неизбежно приводят к исчерпанию основополагающих ценностей осевого периода в целом. Наше время, рубеж тысячелетий, именно такое время. Сейчас наиболее часто и интенсивно сталкиваются идеи, провозглашающие нечто не имеющее аналогов в традиционных ценностях, и идеи, обобщающие ценностный ресурс традиций, впервые адекватно «раскрывшихся» оснований подлинного бытия в границах мыслимого исторического времени.

Примерно так излагает идею «осевого времени», принадлежащую немецкому мыслителю К. Ясперсу (кстати, давшему первую глубокую и взвешенную оценку творчеству М. Вебера в публичной университетской речи) американский социолог культуры Д. Мартиндейл¹. Стремясь к строгим разъяснениям исходного замысла, Мартиндейл предлагает ряд сравнительных таблиц, показывающих социокультурные параметры типов мышления, общественных устройств, социальных ролей мыслителей. Как социолог, он занят сравнением и возможным совмещением разных парадигм «социального сознания», помещая их между полюсами креативности и стереотипизации. Интересно «подхватить» (перенять и по-своему продолжить) подобную манеру работы. Таким образом возникает следующая таблица (см. таблицу 1), сводящая воедино построения Мартиндейла, переводящая их в русскоязычную терминологию и дополняющая специальной строкой, посвященной России (о которой американский социолог упоминает в ряде попутных суждений).

Классический филолог Ф. Ницше убедительно говорит о том, что все философы от Атлантики до Индии включительно, подобно волам, вращают один и тот же круг метафизических сюжетов. Это неизбежное тождество жерновов определяется принадлежностью к единой семье индоевропейских языков. Ницше видит в морали, религии, философии, науке исторические формы клеветы на жизнь («Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей»), следовательно, исключает для метафизической традиции какие-либо смысловые уровни языка помимо «прельщения диалектикой». Метафизика — оправдание трусости перед жизнью, а значит язык жизни, подразу-

¹ Martindale D. The Sociology of Intellectual Creativity In: The Mythmakers: Intellectuals and Intelligentsia in Perspective. Greenwood Press, 1987. P. 1–19.

мевающий всякую систему символов реальной работы и игры, вплоть до «философствования молотом» – ей не под силу.

Таблица 1

**Взаимосвязь типа мышления (менталитета),
общественного строя, социальной роли интеллектуала
в контексте осевого времени.**

| <i>Регион</i> | <i>Тип мышления</i> | <i>Общественный строй</i> | <i>Социальные роли интеллектуалов</i> |
|---------------------|---------------------------------------|-----------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| КИТАЙ | прагматическая рациональность | Бюрократическая империя | Чиновник, специалист по ритуалам |
| ИНДИЯ | аскетизм перед ликом потустороннего | Кастоварновая система, коммунизм | Представитель касты брахманов, священник, учитель |
| ПАЛЕСТИНА | мессианизм или революционный утопизм | Колена Израилевы, община по типу прихода | Священник Яхве, книжник, фарисей / пророк, революционный глашатай |
| ГРЕЦИЯ и РИМ | методологическая рациональность | Полис, гражданская общность / военная империя | Все роли производны от статуса гражданина: моральный советник, юрист, эксперт; основной контекст – индивидуализм |
| РОССИЯ | романтический национальный мессианизм | Соборность / раскольниковство | Интеллигенция, люди живущие служением не своим интересам |

Тезисы Ницше и Мартиндейла не противоречат друг другу. Разные типы культурных ценностей производны от разных образов жизни. Романтизация зла у Ницше направлена на разрушение просветительской иллюзии метафизической дидактики, исправляющей человечество. Стереотипизация творческого воображения у Мар-

тиндейла несет важную смысловую нагрузку, объясняет социальные механизмы эволюции неосязаемого аспекта культуры.

Постмодерн наивно следует тезису Ницше о фатальности взаимоотношений текста и контекста. Социологизм подразумевает переформулировку ницшеанской парадигмы культурной трансмиссии ценностей и языка. Эстетические образы метафизического прогноза воспринимаются с серьезностью социального диагноза современных культурных реалий, включая кросс-культурную коммуникацию.

Прагматическое применение этих контекстуальных представлений о типах мышления, устройства, о профессиональных идеологах современных обществ мы находим в работе З. Бжезинского «Большой провал»¹. Тесная связь разновидностей реального социализма с традиционалистскими основаниями культуры, этносами, нравами, образцами управления – сегодня стала ясной и очевидной даже для последовательных сторонников марксистско-ленинского интернационализма. Может быть, и к сожалению, поскольку патриотизм несовместим с социальной этикой К. Маркса².

Итак, региональные типы метафизики – это не произвольные эмпирические характеристики несходства контекстов лингвистически структурированных текстов, но решительный разворот генеалогических трактовок взаимосвязи метафизики и нравов. Платонический нравоцентризм, который «методом от противного» подтвержден у Ницше, здесь фактически замещается антропоцентричной парадигмой нравов. Нравы, в качестве норм и ожиданий, с которыми связано выживание социальных групп, возникают не на пути от полиса, гражданской общности к личности (*социоцентризм*, пригодный для объяснения всего социального поведения стереотипами), но на пути от творческого воображения личности, реагирующей на вызов времени (социальный заказ, если угодно), к радикальным массовым ценностям, вплоть до религиозных (*антропоцентризм*, подразумевающий полимодальность стратегий социального поведения в стереотипизации культурных открытий).

Разные социокультурные образцы не подтверждают, а опровергают неизбежность существования национальных философий.

¹ Brzezinski Z. The Grand Failure. The Birth and Death of Communism in the Twentieth Century. Charles Scribner's Sons. N.Y., 1989.

² Popper K. Open Society and Its Enemies. V. 2. P. 109.

Существуют не только разные языки и стили дискурсивных построений метафизических картин действительного человека, но и разные эмоциональные, нравственно намеренные энергии социальных взаимодействий, явленные в нравах.

Современность убедительно показывает ограниченность чисто рационального подхода к пониманию культуры и ее ценностной динамики. Массовая лабильность повседневного поведения заставляет признать наряду с традиционными моральными критериями чистого сердца и ясной головы еще и влияние эмоционального импульсивного фона, нравственный смыслов и значений, уже заложенных в жизненном мире человека. Понятие нравов схватывает эмоциональную составляющую мироотношения, его стилей, чья рациональная дискурсивность соответствует понятию менталитета.

Менталитет и нравы совпадают в социальном символизме, но при этом в менталитете выражена рациональная унификация интерпретирующих актов, а в нравах – их чувственная спецификация. «Идентичность менталитета среди его носителей обуславливается в конечном счете общностью исторических условий, в которых формируется их сознание, и проявляется она в их способности наделять одним и тем же значением одни и те же явления объективного и субъективного мира, т.е. тождественным образом их интерпретировать и выражать в одних и тех же символах»¹.

Философия – зеркало жизненного мира и диспозиция к его изменению, где нравы предстают в облике «своего иного», несущего обезличивающее и деиндивидуализирующее начало. Интеллектуальное восприятие нравов традиционно тяготело к отчетливым этническим и классовым характеристикам. Метафизика нравоведения фатально идеологизировалась, гуманистическая критика идеологии всегда оказывалась закреплением идеологичности в акте ниспровергающей ревизии.

Кардинальная децентрализация метафизики нравов возможна лишь в русле конструктивных ответов на вызов тоталитаризма, теоретически укорененного в идеологическом нравоведении. Посттоталитарные нравы выдвигают на первый план общественной жизни обычных индивидов и индивидуальные свободы. Стремление к деидеологизированной ценности свободы подразумевает раскрытие жизненного мира человека как ангажированности духа в критиче-

¹ Барг М.А. Эпохи и идеи. Становление историзма. М., 1987. С. 4.

ском этосе интерсубъективности. Метафизика создает новый, антропологически укорененный тип понимания интенциональности. Происходит переход к следующему осевому периоду, что выдвигает требования креативного воображения не только в качестве аксиоматической точки стереотипов рационального дискурса, но и аксикреационистскую открытость мышления. Нравственные императивы творчества изобличают негодность метафорических образов и оснований социального структурирования жизненного мира современного человека.

Моральная антропология позволяет конкретно мыслить перспективу социальной теории XXI века, где говоря словами Э. Гидденса «нет достаточных оснований к пониманию здравого смысла лишь на уровне здравого смысла»¹, а «всякое широкомасштабное социальное воспроизводство происходит при условии перекрестных интенций»². Метафизика – не случайное идеологическое испарение социетальных сдвигов, зарождаемых экономической жизнью, популяционной динамикой этносов, властью грамматических форм. Социокультурные образцы творческого воображения интерсубъективно и кросс-интенционально выражают ролевые характеристики метафизической потребности, инвариант которой – не в свершившейся традиции стереотипов финального мышления, остановившегося в собственной целесообразности, но в его (инварианта) перспективной, футуристически выходящей за границы настоящего ценностной парадигме внутренних оснований человеческой свободы.

§ 2. Философские теории нравов и метафизика социального акта

Общественная моральность актуально переопределяет в себе философское и повседневное ощущения культуры. Публицистическое вопрошание нравов неизбежно влечет за собой философскую рефлексию. Непосредственная феноменальность человеческих характеров, всегда предшествующая размышлению, приобретает в фило-

¹ Giddens A. The Social Science and Philosophy – Trends in Recent Social Theory. / Giddens A. Social Theory and Modern Sociology. Stanford University Press, 1987, P. 65.

² Ibid., P. 69.

софских теориях черты особенного, производного от универсалий словаря возвышенных моральных сентенций.

Методологические параметры философских теорий общественных нравов достаточно очевидны. Это три вопроса: 1) о субъекте нравов, 2) о факторах их исторического изменения, 3) о соотношении нравов и интеллектуально постигаемой морали. Поверхностный слой нравов – публичная мораль, всегда существующая наряду с принудительными социальными нормами. Глубинный слой нравов недвусмысленно указывает на воплощенность духа в реальном нраве, этосе, где истинный мир и свобода совпали в душе мудреца. Нравы исходны для публичной морали и для глубокой моральной рефлексии, в них начинают проступать свойства эпифеномена. Проникая в глубины нравов, следует также не упускать из виду то обстоятельство, что философия – не только логос, но и исторически и авторски определенное единство пафоса и логоса.

Социальное функционирование нравов выявляется не столько через уяснение «стыков» разных форм регуляции, сколько через когнитивные структуры социального регулирования, схваченные в метафизических построениях. Философские теории общественных нравов или философское нравоведение имеют деликатные отношения с этической традицией. Этика есть рефлексия того, что является моралью; здесь же зачастую исследуется то, что еще моралью не стало. Философское нравоведение немыслимо без этики как части традиционной философии, но направленность современных этических исследований выходит за рамки субъектных структур, становясь экстраполяцией и универсализацией исторически достигнутых способов изучения нравственной сферы. Этике принадлежит ретроспективный приоритет восприятия и изучения нравов. Но неклассическая метафизика нравов, вырастающая из философского нравоведения в широком неспециализированном смысле, невозможна вне социологической перспективы нравов.

Нравы проявляются в интерсубъективности социально-символической регуляции поведения индивидов и неизбежно постигаются каждым из нас в течение жизни. Знание о нравах составляет львиную долю того, что мы называем «жизненным опытом». Именно знание повседневности как нравов составляет коммуникативное условие применения индивидом каких бы то ни было знаний. Этическая философская традиция дает нам возможность понять язык нравов в контексте генеалогии умозрения. Неклассиче-

ская метафизика нравов – не только опосредованное знание действительности, но и непосредственное соприкосновение с ее живой речью, с языком социокультурных символов.

Философские теории общественных нравов задают точку отсчета интересубъективных контекстов властных публичных отношений. Нравоведение имеет свои корни в рациональной критике действительности и восходит к платоническому противопоставлению философа и толпы. Следующий шаг политической трансформации этой умозрительной парадигмы (мифологема) – моральная регламентация веры в христианском богословии. Просвещение представляет проблематику нравов в аспекте соотношения нравственного и эстетического, культивирования вкуса. Этико-эстетизм приводит к закономерному исчерпанию в кантианстве. И все эти фазисы исследования нравов, связанные с историей личностных образцов, перемешаны в современном этосе, лишенном традиционной иерархии публичных ролей. Центральным оказывается вопрос социальных верований и действий как оснований политической власти. Метафизика нравов оказывается перед проблемой этической оценки тоталитаризма.

Философская генерация словаря морального размышления тесно связана с попытками социальных типологий у отдельных мыслителей. Это достаточно ясно прослеживается от Гераклита к Платону, Августину, Фоме Аквинскому, Дж. Вико, Гегелю, Марксу, М. Веберу, Р. Рорти и современному философскому социоцентризму. Именно в этих типологиях обозначена историческая изменчивость субъекта нравов и его статуса, его вариативные отпечатки в морализме. Нравы оказываются способом выхода за текстуальные границы и перехода к социальным действиям. Историческое становление субъекта нравов связано с партикуляризацией общественных отношений и демифологизацией (в смысле вытеснения архаичных мифов) общественного сознания. Основными стадиями изменения нравов предопределены в стадиях передачи социальных функций семьи социальным институтам политики, религии, образования.

Всякая наличная система ценностей нуждается в нравах по причине их лабильности, как гарантии эффективной адаптации к социальным изменениям. И в этом смысле, смысловое пространство метафизики, располагающееся «между» социальными институтами политики, религии, образования, «нравоподобно».

Ключевые принципы метафизики социального акта вычитываются в теориях нравов через умозрительные негативные характеристики человека, его мира и образов жизни. Эстетическая ориентация философского нравоведения практически обусловлена. Ее основа – мифологема нравов, выраженная Платоном и пребывающая вне критики вплоть до Канта. Этический разрыв Канта с эстетизмом нравов расчищает дорогу идеологическому нравоведению, чаще всего основанному на философском языке Гегеля-Маркса.

Самоконтроль нравственного сознания и счастье как эстетическая полнота жизни удаляются друг от друга в процессе индустриального и потребительского развития общества, поскольку в нем формируются ситуации повседневной неудовлетворенности индивидов. Предыстория этого взаимного удаления угадана в философских теориях нравов периода раннего индустриального общества и последовательно выражена у Шефтсбери, Руссо, Канта.

Этико-эстетизм Шефтсбери был реакцией на пуританство. Шефтсбери проникает в глубины индивидуального воления, пытается освободить особенности нрава от ограниченности, эстетическая сфера становится у него природной основой рационального поведения. Подлинность нравственной незаинтересованности разума опирается на веру. Пессимизм и атеизм вытекают из недостатка внутренней гармонии, непросвещенной ограниченности нрава, патологически склонного к потребительству. Внешнее присвоение вещей не несет радости, стремится продлить до дурной бесконечности примитивные нужды. Внутренняя вера в Бога состоит в действенном украшении окружающего мира.

Подлинный вкус, лежащий в основе чистоты деятельного наслаждения, не столько метафизическая, сколько религиозная потребность человека. Вкус, о котором говорил Шефтсбери, не имеет ничего общего с обезличенностью массового потребительства. Это сентиментализм, пронизанный дисциплиной мышления. Здесь начинается процесс освобождения от платонической мифологемы нравов и впервые обнаруживается частный индивид как субъект и источник нравов. Подчеркивание человеческого потенциала добра, а не деградации образует аксиому Просвещения.

Руссо первым усматривает и выражает просветительское противоречие платонизма и христианства. Он обращает идею Божьей доброты для дискуссии о человеческом счастье в частных терминах. Здесь впервые раскрывается смысловое поле тавтологичности

человеска, «человеческого, слишком человеческого», вполне совпадающего с моральной самостью посттрадиционных образов жизни. Вкус и потребление приобретают характер природной частности, умозрительной исходности индивидуальных действий. Руссо психологически фиксирован на непреодолимости отчуждения, выносит приговор характеру современного человека, который всегда – вне самого себя. Обожание лежит в основе разрушения природного равенства как внеисторического состояния индивидов. Эстетическое предпочтение представляет собой худший вид гордости, поскольку приукрашивает отсутствие жалости как подлинного нрава. Ненасытность цивилизации лишает индивида счастья удовлетворенности, рецепт которой утрачивается вместе с простотой желаний.

У Канта мы находим высшее выражение, ригоризм разделения нравственного и эстетического. Эстетическая критика вкуса может иметь лишь нормативный, но не законный характер, который присущ моральному закону. Моральный закон не может соответствовать вкусу. Нрав – не более чем привычка в отношении свободы. Нравы исключены из морального «рацио» по тем же причинам, по которым невозможна национальная арифметика. Моральный закон состоит в свободе и не имеет зависимости от нравственного и эстетического. Практический разум подразумевает стремление субъективного произвола к горизонту недостижимых позитивных ценностей. Интерес к искусству не может быть чертой хорошего характера. Этика порывает с обыденным нравственным суждением, но становится проектом решительного обнищания языка философского морализма, за счет упразднения метафизики нравов из области оснований свободного разума и свободных человеческих поступков.

Гегель пытается вернуться к аристократической идеологии этико-эстетизма. Его внимание приковано к человеку культуры и нравы он понимает не риторически, а как культивируемый дух и высокую привычку свободы. Идея сближения философского языка с живым языком, языком жизни ведет к идеологическому проекту умозрительного присвоения нравов помимо негативных результатов кантовской критики эстетического. Маркс называет вещи своими именами, замещая гегелевского человека культуры идеологами и носителями идеологических профессий. Широкая применимость нравов в идеологической аргументации заслоняет в марксизме их инвариантный социокультурный статус. Но, вместе с этим, маркси-

стская парадигма социальной этики не совпадает с этатизмом гегельянства, провоцирующим оправдание жестко тоталитарного политического действия.

К. Поппер продолжает рациональную критику нравов, порожденную умозрительной традицией, но начинает ее от крайних границ интеллектуального отрицания социальной философии и самой возможности нравственно оправдать ее естественноисторическое призвание. Причины исторической привлекательности марксизма Поппер видит в нравственных импульсах социальной этики Маркса, морального оправдания футуристически осмысленного социального действия.

Классиком и отцом-основателем важности изучения социального действия был и остается М. Вебер. Но эта великая доктрина, далеко не исчерпавшая себя в социологических и культурологических стратегиях, в целом удерживает ценностную парадигму нравоцентризма, идущую от Платона. Сложно обнаружить антропологические и моралистские инновации там, где социальное действие не претендует на интерпретации природы человеческой индивидуальности, тем более, ее сверхприродности.

Неклассическая метафизика социального акта, прямо отвечающая на вызов антропологических и нигилистических (нравственный критицизм) деструкций свободы личности – теория коммуникативного действия Ю. Хабермаса. Рациональность, ее смыслы и повседневные коннотации связаны не столько с целеполаганием, сколько с общением. Смысловое поле нравов в контексте целеполагания позволяет распознавать в механизмах социализации движение групповых норм в сторону этических индексов, предполагающих структурное подтверждение в адаптации и интернализации. Контекст общения позволяет открывать в нравах интересубъективные универсалии культуры, рассматривать социализацию в более широком структурном значении импликации и экспликации, которые переплетаются и взаимодействуют в процессах ассоциации, диссоциации, транспозиции.

Дж. Локк, отец-основатель европейского (а значит, и мирового) либерализма – непосредственный предшественник Ю. Хабермаса, видящего в социальных технологиях механический противовес органическим ресурсам социального доминирования. Ассоциация – не просто связь идей, слов или сознательный союз индивидов, но это «взаимоисключение» горизонтов жизненных миров личностей,

молчаливое согласие или гражданское невнимание с высоким индексом импликации этических смыслов. Диссоциация – не только разрывы текста, дискурса, понимания, но это прежде всего экспликация инстинктов в форме культурных символов.

Диссоциативный ресурс культурных символов глубоко анализировал А. Гелен в понятийной дихотомии «мораль – гипермораль»¹. В основе смены культурных эпох лежит смена структур влечений и чувствований², которые у человека, в силу его сравнительно-физиологического статуса «половозрелого недоноски», амбивалентны. Фундаментальные (квазиинстинктивные) диспозиции, лежащие в основе культурных ценностей, можно достаточно наглядно представить в следующей таблице (см. таблицу 2).

В диссоциациях забота и гуманизм вытесняются агрессией и этноцентризмом, сострадание и почтение народных традиций – восхищением плодами масскульта, экзальтация взаимной обороны – паническим использованием идеологемы врага.

Таблица 2

Превращение «размытых» инстинктов человека в культурные ценности «слабеющей» индивидуальности

| <i>Инстинкты</i> | <i>Культурные ценности</i> |
|-------------------------------------------------------|----------------------------|
| Агрессия / забота | Гуманизм |
| Восхищение цветущей жизнью / сострадание к раненым | Народность / массовость |
| Совместная оборона / паническое бегство | Патриотизм |

¹ Gehlen A. Studien zur Anthropologie und Sociologie, Neuwied am Rhein. B., 1963.

² Gehlen A. Urmensch und Spatkultur. B., S. 51.

Транспозиция – интерсубъективная совместимость разных по направленности и значениям контекстов взаимопонимания, формирующая устойчивую среду неутилитарных, по преимуществу эстетических смыслообразов.

Нравоцентризм Платона совершенно неслучайно был связан с диалектикой единого и многого. Особенное, нравы приобретали одновременно профанный и роковой статус силы, влекущей социальное тело к разрушению и гибели по траектории «аристократия – тимократия – олигархия – демократия – тирания». Социальные действия не могли останавливать железный закон деградации. Это прерогатива метафизического умозрения, видевшего в существовании лишь призраки и тени подлинного бытия. Платонизм через теории общественных нравов предопределил основы понимания метафизики как версий онтологии.

Поворот неклассической метафизики к социальному акту, к пониманию его оснований и перспектив, выходящих за границы социальной ситуации, существенно расширяет наши представления о природе и свободе человеческой личности. Жизненный мир человечества имплицитно дан каждой личности. Импликация – наиболее проблематичная, в логическом отношении, связь абстрактных объектов. Традиционная метафизика ограничивала ее относительными формализациями этического суждения. Неклассическая метафизика нравов, располагаясь в полюсах неклассического символизма и содержательных обоснований образов человека, подчеркивает в импликации «разграничивающий» ресурс собирательных сил человека, обращающих экспликацию на службу выживанию. Так возникает образ будущего человека, отличный от фантазий Ницше содержательно и структурно, в первую очередь материально и предметно связанный с транспозиционными тенденциями социального акта.

§ 3. Логические особенности социокультурной аргументации неклассической метафизики

Нравственное оправдание избочивает генетические основания философской аргументации, где метафизика занимает место интерсубъективного формального инварианта, обуславливающего содержательные метафоры личности. Неклассическая метафизика стала по целому ряду моментов синонимом социальной метафизики. Социальность метафизики – широкое неспециализированное качество, противопоставляющее формы ее бытия традиционному умозрению. Сегодня специфика социального бытия и социального опыта предполагает метафизичность ситуации любого человеческого сознания любого индивида. Социальное время (историзм), социальные структуры (теории организации и самоорганизации, синергетика и др.) семантически осмысленны лишь при условии рефлексивного характера жизни человека в социуме. Метафизические построения в гуманитарном познании и социальной теории направлены прежде всего на демистификацию социального, публичного символизма. Как замечает профессор В.Е. Кемеров: «Выявляется потребность в неклассической *метафизике*, выражающей процессы диалогического, полилогического, полифонического характера»¹.

Формируются различные исследовательские стратегии, «логики», связывающие в своих контекстах разные нормативные представления рациональности, либерализма, нравов. Возникает вопрос: «В чем состоит адекватность метафизики сегодня, достаточно ли простой констатации ее включенности в повседневные практики?». Предварительный ответ на этот вопрос (такой, который не исчерпывает вопрошания, а скорее разъясняет статус вопроса) подразумевает предельно обобщенную постановку другого вопроса – о логических особенностях языка социальной теории, о выявлении метафизических, нравственных, антропологических импликаций этого языка.

Социальная метафизика и социология культуры имеют множество точек пересечения и взаимовлияния. Сегодня иные социологические построения отличаются большей философичностью, чем

¹ Кемеров В.Е. Введение в социальную философию. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 212.

социологизмом, в то время как большинство философских исследований человека и культуры довольствуются интуитивным представлением о социологизме. Знание деталей и эрудиция не лишают запутанности эти взаимообращения метафизики и социальной теории. В такой ситуации представляется наиболее уместным метод корректной генерализации или рассмотрения предельно обобщенных границ форм и способов «логики» социального познания, отвечающего требованиям относительной непротиворечивости. Предельная обобщенность постановки вопроса о статусе языка социальной теории – такая, которая не исчерпывает логико-гносеологических оснований темы, но при этом остается адекватной современным социокультурным реалиям.

Сфера *логического* – теория абстрактных объектов и их отношений. «Логические особенности» какой-либо разновидности аргументации, дискурса подразумевают не построение еще одной специфической «логики», но отсылают нас к традиции эмпирических представлений и фактов, в свою очередь предполагающих определенную, ясно выраженную жизненную установку интеллектуального субъекта (субъекта мышления). Так возникают различные сферы познания, социальных исследований в частности. Язык, служащий средством выражения устойчиво распознаваемого поля исследовательских занятий, приобретает ряд ассоциативных и диссоциативных особенностей, позволяющих оправдывать прагматическую адекватность разных проектов (их востребованность и применимость). Выявление логических особенностей – это прерывистое описание, характеристика фазисов схождения и расхождения формальных, принципиальных аргументов и содержательных смыслов, а в ряде случаев – смыслообразов.

Социальное интерсубъективно по своей природе (имея в виду основание и способ происхождения), предполагает взаимодействие индивидов, обладающих свободным произволом и формальной устойчивостью. Эта характеристика субъекта И. Кантом также сегодня предполагает сверхприродную среду смыслов и значений, данную в общении (речевом – прежде всего), и вменяемость составляет условие их совместного выживания. В основе социального мира ясно угадывается культура как единство преобразований и дисциплины, становящихся обязанностью каждого члена общества. С некоторым огрублением можно считать относительно полной характе-

ристику общества как популяции, выживающей при помощи культуры.

Социология и *позитивизм* связаны непосредственно единством происхождения. О. Конт – первый социолог и позитивист, ввел в употребление также термины «биология» и «социальная физика». Уже поэтому допустим разговор о принципиальных очертаниях социальной теории в контексте широко понимаемого позитивизма. Социология предстает перед нами как разновидность неклассической науки, где общая (чистая) социология или социальная теория в собственном смысле слова распознается в виде ориентации исследовательского сознания, особой точки зрения, позиции и перспективы (социологического воображения). Социальная теория, обобщенно и идеализированно совпадающая с социологизмом (Э. Дюркгейм) как мировоззрением, раскрывается в многообразии способов приведения идей и методик из различных областей научного познания и разных видов деятельности в сферу интерпретации и изучения социальных фактов. Последние понимаются при этом в широком неспециализированном смысле как отличные от природных и психических фактов. Позитивизм также получает право на признание в качестве обобщенной и идеализированной жизненной позиции, или, во всяком случае, целого ряда вариативных воплощений некоторой инвариантной установки сознания и способов ее трансформации и воплощения в конкретных многообразных «отпечатках» сциентизма.

Социология может быть корректно характеризована как изучение роста и изменения социальных институтов индустриальных, а далее, и постиндустриальных обществ. Вполне видимый слом эмпирических стратегий социологизма в середине XX в. (в разных странах, от США до СССР – в интервале 30-х – 70-х годов) был параллелен беспрецедентному опыту двух мировых войн и одной холодной, социетальным сдвигам тоталитаризма, идеологической борьбе по поводу открытого общества и перспектив глобализма и т.д. *Постмодерн* становится не только и даже не столько философской программой, сколько своеобразным авангардом социологии культуры. Об этом ясно говорят носящие в воздухе автохарактеристики социологического мышления через полипарадигмальность, метафору «плодок на аллеях парка», методологический эклектизм социологических интерпретаций, культурный релятивизм как противоположность этноцентризма, критику сексизма и эйджизма,

принятие девиантного поведения в качестве статистически инвариантной культурной универсалии и мн. др. Из всех многообразных «переключек» социологии рубежа тысячелетий и «аутентичного» постмодерна остановимся на проблеме преодоления *дихотомий* (субъект – объект, мужское – женское, запад – восток и т.д.), на *деконструкции* (языка – прежде всего), на попытках освобождения мышления от категорий *истории философии* посредством «структурных фигур» и «контекстов подписи» (в грамматологии Ж. Дерриды). Дихотомии все чаще предстают как укорененные в образе человеческой рациональности, деконструкция языка в равной степени подтверждает и связывает нравственные дихотомии и ресурс историко-философской традиции.

Итак, *социологическое воображение* начинается с восприятия предельно обобщенных правил научного метода (= социологическая точка зрения, о которой говорилось выше), 1) видеть общее в особенном, 2) видеть странное в знакомом, 3) испытывать нравственную ответственность за результаты исследований, рекомендаций, воздействий на изучаемый объект.

Вместе с тем, феноменология языка социальной теории вступает в напряженные отношения с этими принципами, не вызывающими возражений на уровне здравого смысла, этого аналога самости, «значимого другого», «зеркального Я», т.е. на субъектном уровне эмпирических исследовательских процедур. Последние, по большей части и в основном сводятся к измерениям, методикам сбора данных, статистическим моделям, а также подразумевают относительную непротиворечивость гипотетических суждений и взаимоисключенность выдвигаемых альтернатив. Принципиально важно отметить, что применение математических методов не снимает вопросов обоснования измеряемых качеств, свойств, ценностей, норм и т.д.

Обостряя заявленную тему «логических особенностей языка социальной теории, кратко сформулирую его главные *критические* параметры.

1. Большинство социологических *определений* не являются определениями, а представляют собой вариации характеристик, описывающих свойства изучаемого объекта избирательно, но по не проясненным основаниям, или в качестве определений часто предлагают тавтологии.

2. Термин «*социальное*» так же, если не более опустошен до предельной абстрактной языковой формулы с практически с бес-предельной валентностью, как и философские категории «субъект» и «объект». Социальное, таким образом, предстает как весьма проблематичный абстрактный объект, непредсказуемо работающий в паре с какими угодно понятиями. Представляется продуктивным прояснение этой терминологической ситуации через полимодальность. Сосуществование всех смыслов «социального» приводит к неопределенности и даже абсурду. Следовательно, все способы перехода от одного эмпирического контекста «социального» к другим не даны одновременно, а выбор одной из позиций интерпретации исключает ряд других возможностей. Эклектизм и полипарадигмальность становятся излишними оправданиями в рамках такой стратегии.

3. Совершенно неясны *критерии* различения основных *уровней* социального познания, как в рамках двухуровневой, так и трехуровневой модели. Различение макросоциологии и микросоциологии, фактически – словесная игра с целью оправдания сосуществования эмпирической диспозиции нормативного восприятия опыта социальной жизни и умозрительной (рациональной или мифологической) диспозиции дедуктивного связывания разрозненных социальных фактов. Трехуровневая структура Р. Мертона делает проблематичным предметное поле теорий среднего уровня и отраслевых социологий, провоцирует противопоставление теоретической социологии не столько конкретным эмпирическим исследованиям, но им, вместе взятым, – клинической социологии и социальной инженерии.

4. Ключевая социологическая путаница – фактическое *неразличение теоретического и эмпирического* в познании. Так, зачастую под социальной теорией вообще понимается связь двух (социальных) фактов, а процедуры ее измерения образуют эмпирическое поле социолога-исследователя. Возникает постоянная опасность и реальность смешения догматизма, под видом дисциплины научного метода, с умозрением и мифотворчеством, под видом критики здравого смысла.

5. Главный вызов социологизму рубежа тысячелетий – проблематичность *демаркации* социологических терминов и языка философской традиции. Изначальная альтернативность позитивистского социологизма философской традиции была относительно

терпима лишь к эклектизму Аристотеля, но неклассическая философия ушла достаточно далеко от аристотелизма в области аргументации и системных построений. В XX в. преобладала тематическая определенность философского дискурса. *Человек, язык, культура* становятся лишь относительно различными способами входа в методологические вопросы неклассической метафизики. Социологи тяготею к этимологиям и ссылкам на авторитеты новейшего прошлого философии (наряду с другими сферами культуры), фактически «перенимают» целый ряд актуальных философских стратегий, но при этом не связывают себя узами методологических оправданий, порождают стереотипы и клише «нового догматизма».

6. Ссылки на *человеческую природу*, якобы проявляющуюся в социологии, которая отвечает на родовые вызовы существованию человеческих популяций, совершенно не снимают проблематичности языка социальной теории, поскольку язык – это уникальная характеристика человеческого существа.

7. *Культура* все больше предстает как система социальных неравенств; противовесом и контрагентом культуры все больше выступает личность в процессе социализации. Однако, перестройка социологизма с социотризма (от общества к личности) на *антропоцентризм* (от личности к обществу) не снимает хаотичности способов аргументации, составляющих основной эвристический ресурс языка социальной теории.

Завершая критическую оценку логических особенностей социотризма, его лингвистических корней, необходимо сделать ряд разъяснений по поводу полемической оппозиции «позитивизм – постмодерн». Позитивизм – в генах социальной теории и не нуждается в оправданиях, но постмодерн, как это не парадоксально, оправдан именно логической ограниченностью первоначальных трактовок и построений социологии.

(*Дихотомии*): К. Поппер предложил в работе «Открытое общество и его враги»¹ достаточно полный ряд нравственно укорененных дихотомий, которые и сегодня практически исчерпывают логико-лингвистическое поле социальной теории. Ключевое методологически значимое место в этом ряду занимает дихотомия «наивный монизм – критический дуализм фактов и решений». Проект Дж. Агасси, изложенный в работе «На пути к рациональной фило-

¹ Popper K. Open Society and Its Enemies. V. 1, 2. Routledge @ Keagan Paul. 1964.

софской антропологии» (о которой уже говорилось выше), направлен на преодоление жесткой поляризации мышления в критическом рационализме и предлагает выбор в пользу «умеренной» трактовки человеческой рациональности. Решение социально-инженерной проблемы более не подразумевает ее практическую элиминацию. Однако любая антропологическая трактовка языка социального исследования фактически остается в рамках дихотомий К. Поппера. Более того, Дж. Агасси показывает зависимость органических метафор общества и человека (анимализм) от механистских метафор.

(Деконструкция): Преодоление языка социальной теории посредством теории речевых актов предлагается в статье Р. Рорти «Фрейд и моральная рефлексия», а посредством лингвистического рационализма (кваздекартовского толка) – в работе Н. Хомского «Размышления о языке»¹ также лишь подтверждают образ моральной диспозиции индивида, вытекающий из нравственных дихотомий К. Поппера.

(История философии): Критическое восприятие историко-философской традиции становится проблематичным в сегодняшней социальной теории в огромной степени благодаря влиянию постмодерна. Попытки «чтений» символов социальных взаимодействий делают излишним различие социологии и социальной психологии, что является первым и решительным шагом к подрыву основ социологизма, заложенных Э. Дюркгеймом. Социологизм, предполагающий совмещение в статусе социального факта единства очевидного и неочевидного, замещается смесью бихевиоризма и мифотворчества. (Кстати, ни бихевиоризм, ни мифотворчество не создают, по отдельности, тупика к построению социальной теории и критически связной перлюстрации ее языка на уровне отраслевых построений, но их сочетание порождает целый ряд парадоксов, приводящих чистую социологию к статусу социальной философии второго сорта.)

Актуальная зависимость социальной теории от платонизма во многом объясняет тот недостаток рефлексии, который приводит к ситуации «зондажа без исследователя» (П. Бурдье). Необходима радикальная перестройка способов развертывания предметного поля чистой социологии, как и способов вхождения в это поле с вопросами, возникающими на эмпирическом и методическом уровнях

¹ Chomsky N. Reflections on Language. N.Y., 1976.

социологического исследования. Особое место в этой перспективе принадлежит ревизии словаря социальной теории, прежде всего – способов определения ключевых терминов и измеримых качеств. Оставляя за рамками этого текста сопоставление разных версий построения общей социологии, отметим, что все яснее проговаривается идея лингвокультурных механизмов социализации как исходных способов организации социальной жизни. Наиболее «узкое место» аргументации этой идеи – сознательное и бессознательное столкновение содержательных нравственных интуиций и этического формализма, идущего от кантианства. Это столкновение происходит, как правило, при попытках теоретической реконструкции и (или) эмпирического моделирования социокультурной динамики. На этом фоне социальная феноменология – не более чем частная проекция повседневного воспроизводства стандартов «масскульта».

В качестве предварительного итога рассмотрения логических особенностей языка социальной теории в контексте социокультурной аргументации неклассической метафизики – несколько тезисов:

1. Социальная теория вырастает из проблематичности и *неочевидности социального*, его отличия от природного и психического, а не из неочевидной динамики образов жизни, связанной с профанацией традиции.

2. Язык социальной теории отражает разные *полюса тоталитаризма*, отражает в материале социально-инженерных понятий: рационального (вертикального) нравственного утопизма и иррационального (горизонтального) тотального постмодерна.

3. *Логика* проявляется в предложениях языка социальной теории весьма фрагментарно, фактически обозначая места *отсутствия эмпирических ассоциаций, диссоциаций, оппозиций*. Логические особенности языка социальной теории укоренены в вариативных способах обнаружения представлений второго порядка (А. Шопенгауэр).

4. *Оппозиция позитивизма и постмодерна* не является случайным обстоятельством истории социологии, но скорее характерно выражают основания человеческой ситуации в современных обществах, выживающих посредством *столкновения личности с масскультом*.

5. *Демаркация чистой социологии и социальной метафизики*, возможно, приводит к реабилитации прагматических применений не только в духе клинической социологии, но и в контексте соци-

альной метафизики. Метафизика, освобожденная от социологических версий принципа партийности, приобретает эвристическую ценность для *неклассического социологизма*.

6. *Логистика* рискует вновь объединить оба своих смысловых уровня: символической логики и практического подсчета движения материальных ресурсов (товароведение и интендантская служба) – в контексте перлюстрации языка социальной теории.

§ 4. Позитивная эмпирическая программа моральной антропологии

С некоторыми несущественными оговорками можно согласиться со словами М. Шелера, которые датируются апрелем 1928 года: «...у нас есть естественно-научная, философская и теологическая антропологии, которым нет друг до друга никакого дела, *единой же идеи человека у нас нет*. Кроме того, возрастающие в числе специальные науки, занимающиеся человеком, как бы ценны они ни были, больше *скрывают сущность* человека, чем *проясняют* ее»¹. Программа философской антропологии не была завершена самим Шелером, но и все последующие подобные по методологическому статусу версии познания человека отличаются незавершенностью. На что может претендовать и к чему обязывает задача моральной антропологии? Не вступая в спор с безусловными и проблематичными достижениями антропологизма в целом и философской антропологии XX века в особенности, попытаемся найти совершенно иную метафизически корректную точку отсчета в разговоре о человеке, где фиксируется не только и не столько бессознательная традиционность и зависимость от мифологии и религии, но непротиворечиво разъясняются сегодняшние цели и перспективы.

Моральная антропология строится прежде всего на идее историко-философского и историко-культурного антиретроспективизма. Умозрение – всегда раскрытие сверхприродного начала в человеке, непосредственное усмотрение абстрактных объектов всегда основано на определенности нрава. Метафизика – не мыслящий

¹ Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 133.

взор, блуждающий по близям и далям космоса; во взгляде – всегда определенность смысла, характер и настроение данной здесь и сейчас человеческой индивидуальности. Эмпирические положения моральной антропологии берутся здесь в плане эмпиризма как жизненной позиции. Поскольку эмпиризм, в отличие от рационализма, не отличается завершенностью системных построений, но предполагает опредмеченность инноваций и изобретений (отвечает требованию найти применение всякой вещи с точки зрения человеческих потребностей), то и программа моральной антропологии претендует не на классификацию, а на типологию перспектив человека. К тому же «моральное» всегда подразумевает взаимовлияние внутреннего и внешнего, которые неразличимы в границах экзистенции. Не отменяя пограничности ситуации современного человека, метафизический эмпиризм позволяет избежать излишней изоляции от фактологических описаний человека. По отношению к фактам, эмпиризм – не диктат методологии, но выявление имплицитных ресурсов конкретных разновидностей исследовательского дискурса человека.

1. Каждый человек уникален в сверхприродности, непосредственно основанной на его нраве. Бытие-к-смерти, нравственная самость, экзистенция лишены социально-статусных различий, и это превращает любую метафизическую реконструкцию образа человека в легкомысленное, с точки зрения «полевого» социального исследователя, занятие. Антропологическая типология, уходя от рационалистского нравоцентризма, нуждается в полимодальных построениях, исключающих эклектизм исследований человеческих сообществ. «Логика смысла» приобретает смысл только тогда, когда она соединяется с прагматическими типологиями нравственных диспозиций индивидов.

2. Культура, как бы ее ни определяли, всегда есть способ выживания человека. Нрав сокрушает принципы культурного неравенства и только так оправдывает себя. Тема метафизической апологии незакрыта, пока существует человек. Метафизика не может подтвердить иллюзии сверхчеловека, но подразумевает перспективу всеобщего оправдания, апокатастасис.

3. Метафизический нрав – вне социума. Освобождение метафизики от нарицательного социологизма и от отечественных версий принципа партийности предполагает следующим шагом восстановление обновленных связей метафизики нравов и логических осно-

ваний социальной теории. Потребность в этом сближении взаимна. Социологи культуры философичны, социальные философы тяготеют к неклассическим фактологиям.

4. Путь мыслящей личности имеет задачу и смысл оправдания вне религии, но при этом не является противоположностью религии, как и ее внутренней составляющей. Пресловутая светская духовность французских просветителей XVIII века сменилась в XX веке разгулом богоискательств. Знание и вера – два источника поддержания человеческого духа и самого человеческого существования. Сопоставление метафизики и религиозной догматики необходимо вывести за пределы идеологического спора. Абсолютное тождество бытия, понятое непосредственно – нигилизм. Его абсолютная структурация и проговаривание распадающихся смыслов – скептицизм. Обе эти установки сознания антирелигиозны и, одновременно, метафизически бессмысленны. Именно преодоление нигилизма и скептицизма может дать ключ к корректному и нетривиальному пониманию отношений знания и веры.

5. Метафизический нрав преодолевает свершенность традиции, превращает историю философии в умозрение здесь и сейчас. Антиретроспективизм – это также условие прагматического применения метафизики, не вступающего в конфликт с морализмом благодаря критическому переосмыслению нравоцентризма.

6. Общение подчинено абсурду умозрения. Тоталитаризм превратил фантазии повседневной жизни в кошмар. Рациональная неустроенность человека и его образов жизни – не фатальность рецидивов и не окончательный диагноз. Непонимание, необщительность, девиантность и т.д. – все это требует рациональных позитивных восполнений, формирует смыслообразы конструктивного мифа современного человека в контексте открытого общества.

7. Теории общественных нравов параллельны истории метафизических категорий. Метафизика не всегда достаточно рефлексивна в трудах собственных представителей. Смысловая компенсация недостаточной рефлексивности умозрения выражается в теориях общественных нравов. Повседневность, как нечто не несущее альтернативной метафизики (в традиционной платонической парадигме) дает всегда готовую и благодатную почву для философских оговорок и проговариваний, уточняющих прагматические контексты реальной метафизической диспозиции мыслящей личности.

8. Автономия права тесно связана с гетерономией морального закона, составляющего лишь отпечаток нравственного процесса. Содержательный морализм и этический формализм – два полюса понимания нравственной жизни обществ, в равной степени удаленные от адекватности. Необходим целый ряд теоретических построений, которые бы позволили превратить нравственную философию в современную социологию морали как органическую составляющую моральной антропологии.

9. Нравственный процесс тесно переплетается с языковым, составляя с ним сущностное целое человеческого самоопределения в мире. В словесном подчинении права человеку непосредственно дана тайна Творения. Это не власть над собой в смысле исполнительской дисциплины только, но это творческое усилие, превращающее внутренний произвол в совершенно новые формальные определения бытия. Не в человеческом существовании говорит голос бытия, но бытие свободно истекает из человеческого существования. Философская традиция и социальная теория открыли лишь первую страницу мстафизики социального акта. Последующие сюжеты составляют вызов и задачу мыслящему человечеству, на которые призвана ответить и моральная антропология.

Нрав – это судьба, нравы – кажимость метафизической реконструкции. Моральная антропология нацелена на завершение процесса взаимных разделений и избыточных демаркаций в философском и социальном познании, причем посредством возврата к исходной точке социального взаимодействия – столкновению нравов.

Обращаясь к социальным и культурным символам, философская традиция стремилась рационализировать нравы, но по большей части раскрывала метафорическую природу человека. Современность приводит в это проблемное поле антропологические данные о вербальных и невербальных процессах коммуникации, этнический релятивизм восприятия и объяснения форм символического поведения людей. Эволюционная судьба человека столкнулась в XX веке с политическим вызовом тоталитаризма.

Политика не может обойтись без манипулирования массовыми настроениями, которые, подтверждая проницательность Платона, так или иначе становятся и идеологией самого правителя. В харизматических фигурах современных политических процессов накапливается потенциал ложного сознания нравственных интенций образа будущего человека. Поведение популярных политиков – де-

монстрация исповедуемой им веры в собственное знание народа. Столкновение политических позиций всегда связано с оспариванием символических мифологем, присущих этим позициям, их права на власть. Политика не обходится без борьбы ритуалов, без «раскручивания» мифотворческого и идеологического ресурсов социальной психики, всегда связанной с наличными нравами.

Метафизика открывает в нравах семейные письмена всех параметров человека и общества, читая в них генеалогию власти, тайны рождения бюрократических организаций, образы самооправданий личности, смысла жизни, веры. Современному человеку, как никакому другому, присуща вариативность ценностного мироотношения и действия. Именно поэтому современная неклассическая метафизика не может быть ни чем иным, как моральной антропологией – инвариантом диспозиций и осмысленной жизнедеятельности человека в отношении его будущего.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Существующие в современной историко-философской науке и философской (как академической, так и образовательной) среде представления о соотношении *нрав* и *мышления*, *этоса* и *умозрения* фатально недооценивают нравственную составляющую субъекта. Но эта внутренняя сверхприродная склонность генетически и логически предшествует познанию вообще и метафизическому познанию в особенности. Нравы – это другие сознания, представленные во внутреннем мире субъекта. Нравы – это нормы поведения, обладающие этическим индексом, в которых осознаются интерсубъективные образы внутренних интенций. Логистика и социальная теория в равной степени связывают значение нравов с признанием диспозиционных отношений индивидов как условием личностного самосознания и отношения к миру, социуму. *Рассмотрение нравственных оснований метафизики, в свою очередь, приводит к переоценке перспектив философской антропологии.* Метафизика – необходимое условие оправдания современного человека перед лицом тоталитарного опыта XX столетия, выросшего не без участия 25 веков платонизма. Современный лингвистический анализ позволяет реконструировать нравы в качестве разновидности интенциональных состояний, особых речевых актов, семантически объединяющих внешние образы типичных *намерений, восприятий, действий, причинений* с понятиями и метафорами, обладающими этико-эстетическим, мировоззренческим статусом. Это структурирование речевого акта предложено в «классической» работе – Searle J. *Intentionality. An Essay into Philosophy of Mind.* CUP, 1983. Русская философская мысль XX в. в лице А.Ф. Лосева позволяет продуктивные трактовки нравов через внутреннее содержание интимности *имени* и личностности *мифа*.

Метафизика – всегда результат предшествующего развития интеллектуализма, логический инвариант, воплощаемый в разных по своей схематике образах философствования. Эти образы складываются в осмысленную *цельность историко-философского ретроспективизма, отраженного в морально-антропологической перспективе.* Нравственность «входит» в философствование по обще-

культурным и уникально-личностным основаниям. Ее невозможно совершенно «отмыслить» от любой связанной жизненной установки, тем более, метафизического построения, ее также нельзя локализовать в качестве специального раздела. Непредсказуемость и устойчивая востребованность философствования связана именно со сверхприродным отклонением внутренней склонности в человеке. Это обстоятельство банально предшествует повседневному вмняемому поведению, и оно же образует точку бесконечно малого смысла, интенции, прорастающей мышлением. Эта исходная точка мышления и определяет возврат, рефлексию в качестве универсальной характеристики мировоззрения. Но не всегда это основание осознавалось как нравственно содержательное, а зачастую и противопоставлялось перспективам метафизики. ***Нравственное оправдание метафизики показывает ее основания и перспективы как содержательно связанное целое, открывает поле многоаспектной типологии смысловых установок философствования.*** Так возникает ***образ историко-философской перспективы метафизического антиретроспективизма.***

Моральная философская антропология преодолевает неукорененность образа человека в других версиях антропологии, оправдывает перспективу разрыва философии с нравами как условие их преобразования.

Моральность превращается из формы в содержание нравственности лишь через нрав, преодолевший нравоцентризм умозрения, т.е. через нравственное оправдание метафизики, выросшей из платонизма.

Ближайшие перспективы исследования связаны с разработкой положительной эмпирической программы моральной философской антропологии. Прежде всего — в направлении социологии морали, культурологического моделирования нравов, прояснения мировоззренческой перспективы соотношения секуляризма и религиозности в будущем человечества. Как замечает Г.Е. Зборовский: «Применение философского подхода к образованию позволяет выявить существо такого важнейшего явления современности, как единое мировое образовательное пространство»¹. И это не единственная метафизическая категория, вплетенная в современные социокультурные реалии. При всем при том, антропологический

¹ Зборовский Г.Е. Образование: от XX к XXI веку. Екатеринбург, 2000. С. 15.

смысл нравственных оснований метафизики остается не частной задачей, но направлением будущих исследований, связанных с разработкой социально-регулятивных аспектов философской методологии, всегда указывающей (исходя из определенной модели нрава) на определенный образ человека.

Основные методологически значимые находки настоящего исследования, не исчерпывают всего многообразия выводов и следствий, обозначенных выше, и могут быть представлены в виде следующих тезисов:

1. Метафизический этос – реконструкция и структурирование интенций, содержательно представленных в социальном институте нравственности. Нравственные основания метафизики не исчерпываются этической реконструкцией морали в качестве идеализированного объекта.

2. Интерессубъективность нравов шире диспозиционных механизмов индивида. Интенция метафизического этоса выражается в общении как преодоление смысловых границ социально-ролевого, социально-статусного взаимодействия.

3. Антропологизм тесно связан с наивным морализмом жизненной установки, что позволяет его выразителям избочивать метафизические построения в неискренности. При этом, антропологизм совпадает с традиционным метафизическим этосом в своих претензиях на открытие культурных ценностей будущего.

4. Секуляризация мировоззрения – способ переноса радикальных ценностей христианства в арсенал посякосторонних жизненных позиций (рационализм / эмпиризм; иррационализм / экзистенциализм / прагматизм, скептицизм / (нео) позитивизм), которые представляют собой смысловые вариации нравоцентризма, платонизма, теории общественных нравов.

5. Постижение личности в русской философии XIX – XX вв. и неклассической западной философии – так или иначе, содержательно или аналитически, противопоставляет новозаветный образ внутреннего человека платоническому нравоцентризму. Критерием, разводящим мыслителей XX века между моральным (христианским в своих корнях) и тоталитарным (утопически просветительским) антропологизмом, стал вопрос о признании исторической предопределенности (историцизм).

6. Этическая оценка тоталитаризма не представляется тривиальной и исчерпанной задачей неклассического умозрения. Необ-

ходимость постижения оснований человеческого бытия связана с персеоценкой нравственных оснований метафизики, с постановкой вопросов позитивного утверждения образа человека (моральная антропология). Категорически важно корректное преодоление дихотомии К. Поппера «платонизм / критицизм», где «платонизм = забвение личности», а «критицизм = разрушение личности».

7. Моральная антропология сегодня – это своеобразная содержательная аналитика метафизики морализма, открытая социологической экспертизе и моделям культуры. Перспектива моральной философской антропологии также открывает новые теоретические горизонты «чистой» социологии в области концептуализации социокультурных процессов жизненного мира современного человека. Само понимание социального как отличного от природного и психического, выходит из пределов социологизма и получает метафизическую аргументацию, задействующую ресурс традиционного морализма.

8. Русская нравственная философия – это неклассически мистическое отрицание секулярных сюжетов западной метафизики, подготавливающее новое рождение классических вопросов мира и человека в умозрании, преображаемом верой. Таким образом, перспективу получает не платоническая форма, но платоническое содержание антропологизма и метафизики, основанное на нравственном доверии.

9. Секуляризм и теодицея – два отвлеченных начала антропологизма, выросшего из нравственного критицизма постклассической метафизики. Тоталитаризм – нравственное завершение этой версии антропологизма. Вместе с тем, тоталитаризм провоцирует применение неклассической метафизики в образе экстремального антропологизма, отраженного в зеркале социального платонизма.

10. Нравственный процесс тесно связан с языковым. Метафизическая перспектива нравов, не совпадающая с наличной социальной реальностью, выражает радикальную критику культурного неравенства индивидов. Так метафизика завершает свое антропологическое развитие от этического рационализма Сократа – к оправданию нравственных перспектив человечества.

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| ВВЕДЕНИЕ | 3 |
| Глава первая МЕТАФИЛОСОФСКИЕ ПОЛОЖЕНИЯ | 7 |
| § 1. Нравственные основания метафизики | 7 |
| § 2. Основные смысловые уровни обоснования жизненной позиции | 14 |
| § 3. Нравственное оправдание как основной контекст философской аргументации | 43 |
| § 4. Метафизика здравого смысла и нравственная философия | 57 |
| § 5. Религия и нравы: образы человека | 67 |
| Глава вторая СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА | 71 |
| § 1. Социокультурные образцы творческого воображения | 72 |
| § 2. Философские теории нравов и метафизика социального акта | 77 |
| § 3. Логические особенности социокультурной аргументации неклассической метафизики | 85 |
| § 4. Позитивная эмпирическая программа моральной антропологии | 93 |
| ЗАКЛЮЧЕНИЕ | 98 |

Ольховиков Константин Михайлович

**Метафизика и нравы:
Образы моральной антропологии**

Издание печатается в авторской редакции

Подписано в печать 29.01.01. Формат 60 x 84/16. Бумага для множ. аппаратов.

Усл. печ. л. 6,5. Уч. - изд. л. 7, 0. Тираж 300 экз. Заказ № 197

Уральский государственный профессионально-педагогический университет, Екатеринбург, ул. Машиностроителей, 11.

Ризограф УГППУ. Екатеринбург, ул. Машиностроителей, 11.